PSIHOLOGIA RELIGIEI

TAMARA
MUREȘAN

Editura științifică și enciclopedică, București

Scanned with OKEN Scanner

Apărută în U.R.S.S. în cunoscuta colecție „Probleme ale ateismului științific" cartea de față prilejuiește cititorului un prim contact cu rezultatele cercetărilor efectuate într-un domeniu tematic, puțin defrișat, al psihologiei sociale contemporane — psihologia religiei.

Studiile pornesc de la o platformă comună, filosofia marxistă, și argumentează științific puncte de vedere proprii în jurul unor concepte ca: psihologia religioasă, credința religioasă, starea de spirit religioasă, trebuințele religioase etc. Această problematică complexă este organizată de autori, în funcție de gradul de generalitate și abstractizare al acesteia, în patru părți: probleme teoretice generale ale psihologiei religiei; influența psihologică a religiei asupra personalității; problema cercetărilor concrete de psihologie a religiei și problematica aspectelor psihologice ale educației ateiste.

Scanned with OKEN Scanner

PSIHOLOGIA RELIGIEI

Scanned with OKEN Scanner

Redactor
OCTAVIAN COMĂNESCU

●

Tehnoredactor
GHEORGHE POPOVICI

Supracoperta și coperta
EUGEN KÉRRY

Scanned with OKEN Scanner

PSIHOLOGIA RELIGIEI

Traducere
TAMARA MUREŞANU

●

Prefaţă
PETRU BERAR

Editura ştiinţifică şi enciclopedică
BUCUREŞTI, 1976

Scanned with OKEN Scanner

PREFAȚĂ

Actualitatea lucrării *Psihologia religiei,* prin traducerea căreia *Editura științifică și enciclopedică* lansează o temă inedită în literatura noastră științifică, i se relevă, credem, cititorului în două ipostaze de egală însemnătate. Pe de o parte, apare prilejul de a lua contact cu rezultatele unor cercetări științifice, teoretice și empirice, efectuate într-un domeniu tematic încă prea puțin defrișat al psihologiei sociale contemporane, fapt suficient de revelator, pe drept cuvînt, pentru interesul științific viu și de amploare ce-l pot stîrni asemenea investigații. Pe de altă parte însă, conținutul cărții *Psihologia religiei* — apărută în prestigioasa colecție „Probleme ale ateismului științific", de sub îngrijirea Institutului de ateism științific al Academiei de științe sociale de pe lîngă C.C. al P.C.U.S — poate prilejui și meditații cu o extindere de semnificații care să depășească chiar subiectul propriu-zis al psihologiei religiei, vizînd tema, de astă dată de rezonanță filozofică, a destinului contemporan al religiei în general și al religiei în socialism, în special. Și se pare, dealtfel, că pentru a înțelege pulsul științific inedit și însemnătatea acestei culegeri de studii — rod al muncii unor cercetători sovietici (filozofi, sociologi și psihologi) de mare autoritate științifică — ar trebui pornit tocmai de la comprehensiunea contextului social larg în care s-au desfășurat aceste cercetări și ale cărui sensuri și tendințe ele încearcă să le descifreze, din unghiul de vedere

Scanned with OKEN Scanner

specific al psihologiei religiei. O opțiune metodologică justificată, dealtfel, cu atît mai mult cu cît ea ține seama de un anume specific al însuși statutului contemporan al cercetării științifice, cu deosebire în domeniul fenomenelor sociale. Căci, contrar mentalității comune, în a cărei optică știința ar începe abia odată cu cercetarea propriu-zisă și mai ales cu formularea rezultatelor acesteia, în realitate sunetul de gong al începerii cercetării se face auzit, de urechile celui avizat, odată cu însăși alegerea fenomenelor de cercetat și mai ales cu recunoașterea legitimității lor științifice. Iar pentru a ilustra acest adevăr ce alt exemplu mai izbutit am putea găsi decît însuși progresul tematic, de conținut și metodologic pe care l-a înregistrat, în ultimele decenii, cercetarea științifică a religiei în lumea socialistă?

Nu a putut fi realizat și nu ar putea fi continuat acest progres în investigarea religiei ca fenomen social-psihologic și filozofic fără înțelegerea principială justă a cel puțin două aspecte esențiale, dealtfel legate strîns unul de altul: statutul ateismului marxist ca doctrină filozofică și locul religiei în societatea socialistă. Dar, despre ce este vorba?

Deși într-o formă mai puțin explicită, cît mai ales prin opinii tacit acceptate, s-a format și a dăinuit destul timp concepția despre religie ca fenomen epuizat sub raport cognitiv. Deși principial caracterul deschis și creator al concepțiilor marxist-leniniste despre religie și ateism nu a fost formal negat, practic a dominat totuși, decenii de-a rîndul, un fel de buchisire plicticoasă și stearpă a cîtorva lozinci ateiste în dauna progresului real al cercetărilor inedite în acest domeniu. Or, a devenit azi cert că interpretarea marxistă contemporană a religiei trebuie să privească tezele clasice despre religie nu ca *alfa și omega* religiologiei marxiste, ci ca o bază teoretică de pornire spre cercetări ample și originale, atît la nivelul teoretic cel mai general, propriu în principal filozofiei, cît și la alte nivele, aparținînd unor discipline particulare, ca sociologia religiei, psihologia religiei ș.a. Dar, această perspectivă fertilă pentru cercetarea științifică multidisciplinară a religiei se leagă strîns, cum este și firesc, și de felul în care

Scanned with OKEN Scanner

cercetătorii interpretează locul religiei în socialism. Modul în care ei concep însuși obiectul lor de studiu este determinat, nu într-o mică măsură, tocmai de rezolvarea acestei probleme. Cît timp, de pildă, a predominat o înțelegere îngustă și schematică a tezei după care religia în socialism reprezintă o „rămășiță" în conștiința oamenilor, însăși necesitatea cercetării științifice a religiei în socialism a pierdut efectiv din însemnătate. S-a constituit un mod de a gîndi schematic care se desfășura cam în acest fel: dacă *teoretic* totul este știut despre religie iar *practic* însăși religia se află într-un rapid proces de dispariție, ar decurge astfel că esențială rămîne doar educația ateistă a maselor.

Nu este rostul acestor rînduri de a face un istoric al interpretărilor înguste sau eronate date concepției marxist-leniniste despre religie. Este cert însă că cel puțin o precizare se impune. Religia nu este o formă de conștiință socială corespunzătoare esenței socialismului; în formele ei sociale și spirituale tradiționale, religia trăiește o criză profundă, datorită în primul rînd dispariției treptate a bazelor sale social-istorice. Așa cum ar fi însă eronat să credem într-o „renaștere" sau „readaptare" a religiei la structurile societății socialiste — cum susțin unii clerici din țările capitaliste —, ar fi simplist și să minimalizăm locul religiei în viața societății socialiste, pornind de la caracterul de „rămășiță" a acesteia în conștiința oamenilor. Că religia este o „rămășiță" a vechilor societăți în raport cu socialismul reprezintă o afirmație adevărată în esență. În același timp trebuie să avem însă în vedere că acest raționament se situează la nivelul istoriei, al comparării orînduirii socialiste cu orînduirile sociale anterioare, și nu la nivelul conștiinței indivizilor. În condițiile de dispariție treptată a bazei social-istorice a religiei, în raport cu anumite pături de oameni, cu anumite categorii de indivizi, religia nu reprezintă întotdeauna o entitate neglijabilă, ci o formă de existență spirituală, care, deși nu corespunde nivelului actual al cunoașterii științifice și al cerințelor etice de dezvoltare a societății socialiste, ea are totuși rădăcini profunde, cu puternice repercusiuni asupra vieții acestor indivizi, a tipului lor de comportament etic și practic social.

Scanned with OKEN Scanner

specific al psihologiei religiei. O opțiune metodologică justificată, dealtfel, cu atît mai mult cu cît ea ține seama de un anume specific al însuși statutului contemporan al cercetării științifice, cu deosebire în domeniul fenomenelor sociale. Căci, contrar mentalității comune, în a cărei optică știința ar începe abia odată cu cercetarea propriu-zisă și mai ales cu formularea rezultatelor acesteia, în realitate sunetul de gong al începerii cercetării se face auzit, de urechile celui avizat, odată cu însăși alegerea fenomenelor de cercetat și mai ales cu recunoașterea legitimității lor științifice. Iar pentru a ilustra acest adevăr ce alt exemplu mai izbutit am putea găsi decît însuși progresul tematic, de conținut și metodologic pe care l-a înregistrat, în ultimele decenii, cercetarea științifică a religiei în lumea socialistă?

Nu a putut fi realizat și nu ar putea fi continuat acest progres în investigarea religiei ca fenomen social-psihologic și filozofic fără înțelegerea principială justă a cel puțin două aspecte esențiale, dealtfel legate strîns unul de altul: statutul ateismului marxist ca doctrină filozofică și locul religiei în societatea socialistă. Dar, despre ce este vorba?

Deși într-o formă mai puțin explicită, cît mai ales prin opinii tacit acceptate, s-a format și a dăinuit destul timp concepția despre religie ca fenomen epuizat sub raport cognitiv. Deși principial caracterul deschis și creator al concepțiilor marxist-leniniste despre religie și ateism nu a fost formal negat, practic a dominat totuși, decenii de-a rîndul, un fel de buchisire plicticoasă și stearpă a cîtorva lozinci ateiste în dauna progresului real al cercetărilor inedite în acest domeniu. Or, a devenit azi cert că interpretarea marxistă contemporană a religiei trebuie să privească tezele clasice despre religie nu ca *alfa și omega* religiologiei marxiste, ci ca o bază teoretică de pornire spre cercetări ample și originale, atît la nivelul teoretic cel mai general, propriu în principal filozofiei, cît și la alte nivele, aparținînd unor discipline particulare, ca sociologia religiei, psihologia religiei ș.a. Dar, această perspectivă fertilă pentru cercetarea științifică multidisciplinară a religiei se leagă strîns, cum este și firesc, și de felul în care

Scanned with OKEN Scanner

cercetătorii interpretează locul religiei în socialism. Modul în care ei concep însuși obiectul lor de studiu este determinat, nu într-o mică măsură, tocmai de rezolvarea acestei probleme. Cît timp, de pildă, a predominat o înțelegere îngustă și schematică a tezei după care religia în socialism reprezintă o „rămășiță" în conștiința oamenilor, însăși necesitatea cercetării științifice a religiei în socialism a pierdut efectiv din însemnătate. S-a constituit un mod de a gîndi schematic care se desfășura cam în acest fel: dacă *teoretic* totul este știut despre religie iar *practic* însăși religia se află într-un rapid proces de dispariție, ar decurge astfel că esențială rămîne doar educația ateistă a maselor.

Nu este rostul acestor rînduri de a face un istoric al interpretărilor înguste sau eronate date concepției marxist-leniniste despre religie. Este cert însă că cel puțin o precizare se impune. Religia nu este o formă de conștiință socială corespunzătoare esenței socialismului; în formele ei sociale și spirituale tradiționale, religia trăiește o criză profundă, datorită în primul rînd dispariției treptate a bazelor sale social-istorice. Așa cum ar fi însă eronat să credem într-o „renaștere" sau „readaptare" a religiei la structurile societății socialiste — cum susțin unii clerici din țările capitaliste —, ar fi simplist și să minimalizăm locul religiei în viața societății socialiste, pornind de la caracterul de „rămășiță" a acesteia în conștiința oamenilor. Că religia este o „rămășiță" a vechilor societăți în raport cu socialismul reprezintă o afirmație adevărată în esență. În același timp trebuie să avem însă în vedere că acest raționament se situează la nivelul istoriei, al comparării orînduirii socialiste cu orînduirile sociale anterioare, și nu la nivelul conștiinței indivizilor. În condițiile de dispariție treptată a bazei social-istorice a religiei, în raport cu anumite pături de oameni, cu anumite categorii de indivizi, religia nu reprezintă întotdeauna o entitate neglijabilă, ci o formă de existență spirituală, care, deși nu corespunde nivelului actual al cunoașterii științifice și al cerințelor etice de dezvoltare a societății socialiste, ea are totuși rădăcini profunde, cu puternice repercusiuni asupra vieții acestor indivizi, a tipului lor de comportament etic și practic social.

Scanned with OKEN Scanner

Concepţia materialist-istorică despre religie, al cărei pilon îl constituie caracterul social-istoric al fenomenului religios, îşi demonstrează esenţa ştiinţifică fertilă, implicit capacitatea sa de propulsare a unor cercetări multidisciplinare, şi în această perspectivă istorică finală, nicidecum închistată, pe care o proiectează religiei. Dispariţia religiei ca fenomen social nu poate fi planificată sau măcar datată, în felul unui plan economic, bunăoară. În realitate, trebuie să avem în vedere un proces în care istoria subsumează progresele continue şi multilaterale ale spiritualităţii şi care se înscrie în perspectivele dezvoltării sociale din cadrul societăţii socialiste şi comuniste. Cum Marx însuşi preciza în „Capitalul": „Reflexul religios al lumii reale nu poate să dispară decît atunci cînd relaţiile din viaţa practică de zi cu zi vor fi relaţii clare şi raţionale între oameni şi între oameni şi natură. Vălul mistic care acoperă procesul vieţii sociale, adică al producţiei materiale, nu va fi înlăturat decît atunci cînd acest proces va deveni un produs al asocierii libere a oamenilor şi se va afla sub controlul lor conştient şi planic. Pentru aceasta însă este necesară o anumită bază materială a societăţii, adică o serie de condiţii materiale de existenţă care, la rîndul lor, sînt produsul firesc al unei dezvoltări istorice îndelungate şi anevoioase". Iată-ne deci în faţa unei prognoze de factură filozofică şi general sociologică, ce înscrie dispariţia religiei într-o viziune teoretică şi nu una pur şi simplu cronologică, atît de nepotrivită dealtfel cu specificul materialismului istoric.

În ce priveşte apoi locul religiei în societatea socialistă şi cercetarea ştiinţifică multilaterală a fenomenului religios mai trebuie relevat încă un aspect, deosebit de important. Există toate premisele de a crede că, în ce priveşte investigarea directă a fenomenului religios contemporan, în dinamica specifică a raportului dintre religiozitate şi ireligiozitate, din unghiul comportamentului uman, societatea socialistă reprezintă potenţial realitatea concretă cea mai relevantă; cea mai promiţătoare în concluzii originale, de o mare valoare ştiinţifică. Transformările de anvergură revoluţionară şi însemnătate istorică, pe care le declanşează şi le dezvoltă socialismul în planul conştiinţei colective şi individu-

Scanned with OKEN Scanner

ale a maselor pot constitui, tocmai de aceea, un cîmp fertil de cercetare, un adevărat „laborator", mai ales pentru sociologia și psihologia religiei.

Firește, cum reiese chiar din titlul acestei culegeri de studii, ne aflăm în fața unor cercetări ale fenomenului religios în socialism efectuate dintr-un unghi specific, cel al psihologiei religiei, și pe baza unor metodologii de asemenea specializate. Dar, așa cum sînt înțelese fundamentele sale științifice, de către cercetătorii sovietici, psihologia religiei înglobează în statutul său de disciplină și caracteristicile generale conferite de marxism științelor sociale și în primul rînd spiritul ideologic militant și orientarea fermă spre o strînsă legătură cu problemele praxisului social. Cum se precizează încă în *Introducerea* acestei cărți, abordarea problemelor psihologice ale religiei și ale educației ateiste este condiționată atît de exigențele teoretice ale religiologiei (adică ale complexului de discipline ce studiază religia), cît și de practica ateistă. Dacă în primele decenii de după Revoluția din Octombrie a predominat, într-un anume fel și explicabil, demascarea politică a organizațiilor religioase și a caracterului antiștiințific al religiei, iar educația maselor s-a desfășurat tocmai în acest context, cu timpul înseși sarcinile propagandei ateiste au devenit mai complexe și au pus în fața științei noi probleme spre rezolvare. Deși, cum relevă cercetătorii sovietici, majoritatea populației U.R.S.S. s-a îndepărtat și se eliberează de influența religiei, numărul credincioșilor existenți nu trebuie totuși neglijat, începînd chiar cu studiul, mai complex decît se făcea în trecut, al religiozității în socialism. „Ar fi o superficialitate — se menționează într-un studiu din această culegere — să considerăm că în socialism lipsesc cu totul elementele de dezarmonie a personalității și a societății, contradicțiile dintre acestea" (p. 185). În plus, este necesar, după cercetătorii sovietici, de a fi luată în considerare specificitatea religiozității în noile condiții sociale, care reclamă cu acuitate aportul unor discipline ca sociologia și psihologia religiei, care au înregistrat mari progrese mai ales în ultimii ani: „Problema factorilor sociali ai existenței și reproducerii conștiinței religioase

Scanned with OKEN Scanner

are în societatea socialistă specificul său. În condiţiile socialismului sînt zdruncinate rădăcinile sociale ale religiei, au dispărut factorii principali (exploatarea de clasă, caracterul stihinic al dezvoltării sociale etc.) care o generează în mod necesar. Aceasta nu înseamnă însă că cercetarea religiozităţii în condiţiile socialismului poate fi încununată de succes dacă se ignoră condiţiile sociale de existenţă a oamenilor. Şi în condiţiile socialismului în conştiinţa religioasă a oamenilor se oglindesc, în mod specific, anumite particularităţi ale situaţiei lor sociale, ale modului de trai şi ale vieţii de familie, interrelaţiile cu grupurile sociale care constituie mediul lor înconjurător imediat. Deşi rădăcinile sociale ale religiei au fost zdruncinate, totuşi, în viaţa unor oameni pot apărea asemenea situaţii care creează posibilitatea apropierii lor de religie, formează şi întăresc în spiritul omului religios credinţa, determină o anumită poziţie socială" (p. 35). Nereducînd deci cauzalitatea stărilor de spirit religioase sau, dimpotrivă, ateiste, doar la învelişul social ideologic, cercetătorii sovietici consideră ca fiind de o mare însemnătate elucidarea mai profundă tocmai a interacţiunii dintre factorii obiectivi şi cei subiectivi în transformarea conştiinţei oamenilor. Ceea ce explică argumentarea unor asemenea deziderate ştiinţifice ca acela după care, cum precizează unul dintre cercetători „ni se pare deosebit de actuală problema cercetării socio-psihologice a modului de viaţă sovietic ca factor de afirmare şi dezvoltare a ateismului" (p. 236).

La rîndul său, nici climatul ştiinţific necesar studiului religiei şi al religiozităţii în socialism nu se formează, cum s-ar putea crede, în mod spontan, linear şi în afara unor contradicţii ce trebuie învinse pentru a putea asigura progresul ştiinţific în acest domeniu. Dreptul la viaţă al psihologiei religiei, de pildă, o disciplină relativ nouă în cîmpul ştiinţelor sociale din U.R.S.S., a fost cucerit de către cercetători în luptă cu rutina şi cu opiniile schematice care, de regulă, promovează pretutindeni în cercetare tocmai suficienţa şi mulţumirea irresponsabilă de sine. Aşa cum relevă autorul unuia dintre studiile cuprinse în culegere, încă în deceniul trecut în rîndurile oamenilor de ştiinţă sovietici s-au desfăşurat

Scanned with OKEN Scanner

vii divergențe în jurul statutului de știință al psihologiei religiei. Referindu-se, de pildă, la două dicționare de ateism științific, ambele apărute în 1964, același autor constată că dintr-unul lipsea complet noțiunea de psihologie a religiei iar în celălalt ea era definită pur și simplu ca „un curent din cadrul psihologiei burgheze". O situație ce explică și ea de ce unul dintre capitolele de bază ale activității actuale a cercetătorilor sovietici în domeniul psihologiei religiei îl reprezintă pe plan teoretic, implicit în paginile acestei cărți, tocmai analiza principială, critică și valorificatoare, a trecutului acestei discipline. Este drept că orientarea clericalistă predomină în multe dintre studiile occidentale de psihologie a religiei, precum sînt la fel de evidente și tendințele teologiei de a stăpîni acest domeniu științific și de-al folosi în scopuri parohiale. Ca dealtfel și în cazul sociologiei sau al altor discipline științifice, și în ce privește psihologia religiei la început teologia i-a contestat cu vehemență existența dar, pe măsură ce ea a făcut progrese, teologii și-au schimbat tactica. Oscilațiile și avatarurile psihologiei religiei de orientare nemarxistă, din trecut și de azi, nu neagă însă și existența unui filon științific pozitiv în lucrările mai ales ale reprezentanților ei de frunte (James, Ribot, Starbuck, Otto, Leuba, Pratt ș.a.), chiar dacă elementele pozitive sînt umbrite de obiectivism și de interpretarea idealistă a problemelor cardinale ale psihicului uman religios. Aflată pe cale de constituire încă la sfîrșitul veacului trecut, psihologia religiei își are rădăcinile în succesele generale ale psihologiei din această perioadă, ca și în progresele pe care le-a înregistrat, tot pe atunci, cercetarea religiei pe plan istoric, etnografic, lingvistic și filozofic. Chiar și la o primă analiză, cu iremediabile lacune și ezitări, ceea ce poate fi apoi considerat de o valoare perenă în achizițiile psihologiei religiei reprezintă în primul rînd belșugul de material științific empiric iar în al doilea rînd latura metodologică a cercetărilor. Cum reiese însă chiar din cuprinsul unor studii din această culegere, cercetătorii marxiști se află doar la începutul unei asemenea analize istorico-științifice de vaste proporții. Or, desigur că pe măsura aprofundării acestor analize valorificatoare și a detalierii problemelor puse

Scanned with OKEN Scanner

în discuție, și judecățile de valoare, la ora actuală adesea încă generale, de principiu, vor dobîndi un conținut mai bogat și mai concret determinat, devenind totodată mai nuanțate și mai lucrative. În același timp trebuie să devină, credem, o premisă de lucru și constatarea că pentru a putea obține o imagine integrală a stadiului *actual* al psihologiei religiei *occidentale* este necesar de a lua în considerare și activitatea gînditorilor marxiști din această parte a lumii, preocupați de studiul religiei și al religiozității.

În ce constă originalitatea și profilul psihologiei religiei de orientare marxistă, în concepția cercetătorilor sovietici, și care este problematica principală a acestei discipline? Întrebări cu atît mai importante pentru perspectivele de dezvoltare ale psihologiei religiei în cadrul religiologiei marxiste, cu cît ne aflăm încă în etapa de debut a acesteia iar răspunsurile pe care le dau cercetătorii marxiști diferă adesea unele de altele, într-o competitivitate creatoare.

După majoritatea cercetătorilor sovietici, psihologia religiei este o disciplină social-psihologică, o ramură a psihologiei sociale; ea s-ar afla la interferența unor științe ca psihologia și sociologia, etnografia și istoria religiilor. Unanimitatea de vederi dispare însă în conturarea obiectului și a problematicii acestei discipline, mai ales în definirea unora sau altora dintre capitolele sale. O stare de fapt care face cu atît mai interesant conținutul original și polemic al opiniilor științifice argumentate în lucrare în jurul unor concepte și probleme ca: psihologia religioasă, credința religioasă, starea de spirit religioasă, trebuințele religioase, dinamica și nivelele conștiinței religioase ș.a. Cum de asemenea se poate apoi observa chiar și din sumar, această complexă problematică este organizată de către autori mai ales în funcție de gradul de generalitate și abstractizare al acesteia în patru părți: probleme teoretice generale ale psihologiei religiei, influența psihologică a religiei asupra personalității, problema cercetărilor concrete de psihologie a religiei și problematica aspectelor psihologice ale educației ateiste.

Nu vom putea proceda în continuare, desigur, la o expunere și comentare amănunțită nici măcar a opinii-

Scanned with OKEN Scanner

lor ştiinţifice argumentate de către autori în cadrul unor probleme cruciale ale psihologiei religiei. Dar, pentru a releva eficacitatea teoretică şi social-practică a cercetărilor sintetizate în paginile acestei culegeri — cercetări caracterizate prin spirit creator, de receptivitate şi sprijinire a noului în ştiinţă — ne vom opri, totuşi, în spaţiul modest al unor simple exemplificări, la cîteva din concluziile ştiinţifice ale autorilor ce excelează tocmai prin tendinţa de a depăşi stadiul întrucîtva rutinat al unor interpretări marxiste tradiţionale ale fenomenelor legate de religie şi ateism.

Este relevabilă, în primul rînd, tendinţa proprie tuturor autorilor de a sesiza specificul *contemporan* al ideologiei şi psihologiei credincioşilor, de a descifra dialectica interioară a conştiinţei religioase contemporane în interrelaţiile ideologice ale acesteia. Iar consideraţiile autorilor vizează acest subiect şi în general, dar şi diferenţiat, prin indicarea unor trăsături specifice ale psihologiei credinciosului ce trăieşte în socialism: o religiozitate mai slabă, în continuă scădere şi menţinută adesea doar prin tradiţie şi inerţie ideologică încă neînvinsă, o religiozitate în cadrul căreia tipul credinciosului activ sau fanatic ocupă procentual un loc nesemnificativ. Dar, desigur, dacă acest tip de religiozitate este în primul rînd rezultatul condiţiilor sociale de existenţă a credincioşilor în socialism, el trebuie raportat de asemenea şi la caracteristicile generale ale religiozităţii contemporane.

Ruptura, ce se adînceşte în zilele noastre continuu, între corpul doctrinar al religiilor — de regulă o moştenire ideologică a veacurilor şi mileniilor trecute — şi religiozitatea propriu-zisă, caracterizată printr-o tot mai accentuată interiorizare, se manifestă pregnant într-un dezinteres crescînd al credincioşilor faţă de latura dogmatică a religiilor şi, în strîns raport cu acest aspect, implicit într-o anumită *„autonomizare"* a vieţii interioare a credinciosului în raport cu dogmele. Chiar reprezentările şi ideile religioase ale credincioşilor contemporani sînt adesea foarte îndepărtate de regulile şi prescripţiile doctrinare, căci, în cele mai multe cazuri, ele se bazează pe o interpretare personală şi arbitrară a dogmelor religioase. Ruptura amintită mai sus, dintre

Scanned with OKEN Scanner

doctrină și religiozitate, acționează și ca falie crescîndă între ideologia religioasă și psihologia credincioșilor, dar și ca o dezorganizare a raporturilor — altădată atît de meticulos prescrise și respectate — dintre cult, adică organizarea instituțională a religiilor, și credincioșii aparținînd acestora (unii sociologi occidentali remarcă, de pildă, că în ochii multor credincioși parohia tinde să devină un fel de club, ca un centru social-cultural deosebit).

Un alt exemplu pozitiv pe care îl desprindem din contextul lucrării vizează de astă dată înțelegerea corectă a unor aspecte esențiale ale interpretării date de marxism fenomenelor ideologice în general și celor legate de religie în special. Argumentarea *conținutului fals de idei* al miturilor și ideologiilor religioase (și implicit critica, din acest punct de vedere, a așa-numitelor „cărți sfinte") a reprezentat multă vreme preocuparea exclusivă a religiologiei marxiste. Or, deși imbatabilă de regulă în argumentele folosite, această critică exclusivizată reprezintă iremediabil și o îngustare a modului de a cerceta și interpreta problemele religiei. Analiza *miturilor* religioase, de pildă, nu ar trebui să se rezume, după opiniile unor cercetători sovietici, argumentate în lucrare, doar la critica lipsei de corespondență între conținutul lor explicativ și realitatea vizată. Miturile reprezintă entități ideologice cu un conținut și o cauzalitate social-psihologică foarte complexe, ce nu pot fi înțelese doar prin critica filologică a textelor și prin compararea miturilor cu datele științifice. În același sens este criticată apoi, în mod direct, metoda des folosită de către unii oameni de știință marxiști în critica ideologiei creștine: o critică ce se rezumă la a declara învățătura creștină ca reprezentînd o compilație, lipsită de originalitate, de legătură cu realitatea și de profunzimea dovezilor. Or, ceea ce sărăcește un asemenea discurs critic este tocmai omiterea *specificității* ideologice a învățăturilor religioase, fără de care devine de neînțeles destinul istoric multisecular al acestora. Tocmai de aceea ni se pare deosebit de importantă o asemenea precizare: „Problema originalității uneia sau a alteia dintre ideologii se pune cu totul altfel din punctul de vedere al metodei materialist-istorice decît în cadrul criticii istorice tradiționale. Marxismul cercetează ideo-

Scanned with OKEN Scanner

logia nu ca pe un produs al căutărilor în domeniul strict al ideilor, ci ca pe un rezultat al unei practici istoric determinate, al unei psihologii sociale determinate. Larga răspîndire a învăţăturilor din evanghelii poate fi explicată numai prin faptul că ele reflectau, în felul lor, orientarea şi năzuinţele maselor. Ideologia morală a creştinismului nu a fost o simplă rezolvare teoretică (originală sau nu) a problemelor morale de totdeauna; ea îşi avea originea în condiţiile de viaţă ale societăţii, corespundea situaţiei economice şi spirituale a epocii respective" (pp. 155—156).

Lectura celor peste cincisprezece studii ale cercetătorilor sovietici, inserate în lucrarea *Psihologia religiei*, constituie, în sfîrşit, prilejul unor meditaţii realiste asupra progresului îmbucurător al cercetărilor de orientare marxistă în domeniul religiei. Specializarea tematică a acestor cercetări, prin dezvoltarea treptată a unei autentice şi prestigioase religiologii marxiste, vine să confirme încă odată caracterul deschis şi creator al filozofiei marxist-leniniste; faptul că, atunci cînd se creează condiţiile obiective şi subiective necesare, devine de netăgăduit însemnătatea metodologică a dialecticii materialiste pentru ştiinţele particulare în general şi pentru studiul societăţii în special. Investigaţiile directe ale fenomenelor de religiozitate şi ateism din ţările socialiste, de pe poziţiile sociologiei şi psihologiei religiei, pot chiar depăşi, credem, tematica lor specifică, prin concluziile la care îndreptăţit aspiră, contribuind la dezvoltarea generală a teoriei sociale, căci ele au marele privilegiu de a sonda şi sintetiza experienţe sociale inedite din punct de vedere istoric.

O altă direcţie a meditaţiilor la care incită lectura valoroasei cărţi *Psihologia religiei* o constituie înţelegerea mai profundă, dialectică, a raportului dintre cercetarea ştiinţifică religiologică şi particularităţile educaţiei ateiste în socialism. Educaţia ştiinţifico-ateistă a maselor, care însumează în socialism atributele unei politici de stat, are stringentă nevoie de aportul unor asemenea cercetări, pentru a se putea axa în coordonatele unor situaţii reale, cu caracteristici cît mai minuţios şi mai riguros determinate. Există interferenţe organice

Scanned with OKEN Scanner

între acțiunea de educație ateistă și investigația științifică a fenomenelor direct sau indirect legate de religie, ateism, mentalitate științifică, conștiință materialistă etc. Cercetările directe ale fenomenelor de religiozitate și ateism din țările socialiste demonstrează inconsistența concepțiilor despre o educație ateistă egală cu sine de la început și deci situată în afara oricărei evoluții. Educația ateistă reprezintă o suită de acțiuni social-pedagogice *perfectibile*, atît în conținutul lor teoretic, cît și în metodologiile lor aplicative, iar resursa principală de substanță necesară acestei continue perfecționări o poate oferi tocmai cercetarea științifică.

Pe cît de convingătoare este însă concluzia că o educație ateistă de mare eficiență socială se poate constitui doar ca un corolar al viziunii științifice asupra realității sociale concrete, pe tot atît de evident este că dezvoltarea religiologiei marxiste nu poate reprezenta o acțiune spontană. Un progres real al cercetării fenomenului religios în socialism implică realizarea unor condiții prealabile, printre care nu în ultimul rînd organizarea sistematică a efortului științific, stabilirea judicioasă a direcțiilor de cercetare, specializarea cercetătorilor (în condițiile în care stăpînirea întregii religiologii de către un singur individ rămîne o deșartă iluzie), crearea și păstrarea unor contacte vitale cu progresele cercetării religiei pe plan mondial.

Experiența științifică cristalizată în paginile lucrării *Psihologia religiei* reprezintă însă o temă și un îndemn la meditație nu numai pentru oamenii de știință preocupați de studiul fenomenului religios, deși, firește, acestora ea li se adresează în primul rînd. În sensuri multiple, această carte se adresează, deopotrivă, și nespecialiștilor în problemele dezbătute, reprezentînd pentru orice om de cultură binevenite îndemnuri la reflecții filozofice asupra unor importante fenomene ideologice contemporane legate de destinul istoric al religiei. Prin capacitatea sa tradițională și binecunoscută de sincretism, religia se interferează cu o multitudine de aspecte din viața socială, culturală și psihologică a omului, ca individ și colectivitate, așa încît, de fapt, orice meditație asupra religiei implică o imagine panoramică a problematicii umane.

PETRU BERAR

Scanned with OKEN Scanner

INTRODUCERE

Dezvoltarea ateismului ştiinţific în U.R.S.S. se desfăşoară pe mai multe planuri. Această dezvoltare include atît cercetarea aprofundată a problemelor tradiţionale, puse de-a lungul timpurilor, cît şi dezvoltarea unor probleme teoretice noi, înainte neabordate, de pe poziţiile marxiste. De acestea din urmă aparţin şi problemele psihologice ale religiei şi ale educaţiei ateiste.

Avansarea problemelor psihologice ale religiei şi ale educaţiei ateiste în rîndul problemelor actuale ale ateismului ştiinţific nu este întîmplătoare. Ea este condiţionată nu numai de necesităţi profunde ale teoriei ateiste, ci şi de practica ateistă. În U.R.S.S., în primii ani de după revoluţie, efortul propagandiştilor în domeniul ateismului se concentra asupra demascării rolului politic al organizaţiilor religioase şi a caracterului antiştiinţific al dogmaticii religioase. Tensiunea luptei politice, ritmurile înalte ale construcţiei socialiste duceau la o îndepărtare în masă de la religie. În aceste condiţii, pe primul plan se situau sarcinile educaţiei politice şi ateiste a maselor, eliberarea de sub influenţa organizaţiilor religioase şi antrenarea lor la o intensă activitate politică, obştească, culturală. În cercetarea psihologiei religiei se făceau doar primii paşi.

În condiţiile actuale în faţa ştiinţei ateiste stau sarcini noi. Deşi marea majoritate a populaţiei U.R.S.S. s-a eliberat de sub influenţa religiei, se poate constata atît la oraşe cît şi la sate un anume procentaj de credin-

Scanned with OKEN Scanner

cioşi. Subminarea rădăcinilor sociale ale religiei, schimbarea poziţiei majorităţii organizaţiilor religioase au creat condiţii noi pentru desfăşurarea activităţii ateiste. De regulă, credincioşii participă în mod conştiincios la construcţia comunismului, sînt însufleţiţi de aceleaşi idealuri comuniste ca şi întregul popor sovietic. La cei mai mulţi dintre ei, ideile religioase şi dogmatica religioasă nu mai sînt dominante, pe primul plan al conştiinţei, ele fiind în mare măsură diminuate. Mulţi credincioşi cunosc, în genere, foarte puţin dogmatica şi mitologia religioasă.

În acelaşi timp, cercetările sociologice arată că religia continuă să joace un rol însemnat în viaţa psihică a multor oameni. Determinînd anumite trăiri, religia îşi îndeplineşte funcţia sa compensatoare; temporar, ea înlătură tensiunea psihică, conflictuală, îi sustrage pe oameni de la greutăţile şi necazurile din viaţa lor personală cotidiană. Răspunzînd în mod fantastic la problemele realităţii religia creează iluzia depăşirii contradicţiilor reale ale vieţii. Nu rareori oamenii îşi satisfac în cadrul diferitelor grupări religioase trebuinţele lor morale, estetice, gnoseologice, care primesc o orientare religioasă specifică. Toate acestea demonstrează necesitatea studierii profunde a aspectelor psihologice ale religiei.

Problemele psihologice ale religiei se impun pe primul plan şi atunci cînd cercetăm cauzele şi căile prin care anumiţi indivizi ajung la religie, ca şi acelea privind îndepărtarea lor de la aceasta. Este ştiut că oamenii, găsindu-se în condiţii sociale şi de viaţă analoage, sînt departe de a reacţiona în acelaşi mod faţă de religie. În timp ce unul poate uşor să cadă pradă propagatorilor religiei sau slujitorilor cultului, altul o să li se opună prin toate forţele. După cum demonstrează cercetările, un rol important îl au aici caracteristicile psiho-sociale ale personalităţii: tăria ei, starea ei psihică, caracterul. Acelaşi lucru este valabil şi pentru desprinderea unui individ de religie. Căile desprinderii de religie diferă la fiecare în parte şi în multe privinţe sînt individuale. Educaţia ateistă, şi îndeosebi munca individuală cu credincioşii, poate fi eficace numai în cazul în care se iau în consideraţie particularităţile psihice

Scanned with OKEN Scanner

ale fiecărui credincios, dacă se găsesc căi diferențiate de acces către fiecare dintre aceștia.

Toate acestea atestă că munca ateistă sistematică cu credincioșii impune o pătrundere profundă în psihologia acestora, în lumea lor interioară. Problemele psihologice ale religiei și ale educației ateiste devin, în perioada actuală, problemele cele mai acute ale ateismului științific.

Dincolo de hotarele U.R.S.S. psihologia religiei s-a constituit ca o disciplină de sine stătătoare încă de la sfîrșitul secolului al XIX-lea. Datorită încărcăturii ei idealiste și fideiste însă, psihologia burgheză a religiei nu a putut să devină o știință consecventă. Ea s-a dezvoltat sub o anumită influență a teologiei și bisericii, îndeplinind din ce în ce mai mult comanda lor directă, și anume dezvăluind condițiile psihologice și căile cele mai propice pentru educația religioasă. Înșiși psihologii burghezi sînt nevoiți să recunoască faptul că, astăzi, fără legătură cu religia și biserica psihologia burgheză a religiei, ca știință obiectivă, nu există. În același timp, psihologia burgheză a religiei, cu toată inconsistența ei metodologică, a acumulat un material faptic deosebit de bogat, a elaborat metode și mijloace pentru cercetarea psihologiei credincioșilor.

Cercetătorii sovietici au început să abordeze sistematic problemele psihologiei religiei relativ de puțin timp. În anul 1961, în revista „Probleme de filozofie", a apărut primul articol pe această temă, aparținînd lui D. M. Ugrinovici. După el, au urmat articolele lui V. P. Bukin, lucrările lui K. K. Platonov.

O elaborare eficientă a problemelor de psihologie a religiei, de pe pozițiile marxist-leniniste, impune colaborarea reprezentanților diferitelor discipline științifice: a psihologiei, filozofiei, sociologiei, istoriei, etnografiei, pedagogiei, medicinii. O asemenea colaborare permite o abordare mai profundă a psihicului credincioșilor, dezvăluie căile efective de influență ateistă asupra acestora.

Volumul de față oglindește nivelul atins în U.R.S.S. de cercetarea în domeniul psihologiei religiei și a educației ateiste. În el se încearcă o generalizare a cercetărilor teoretice și a investigațiilor psihologice concrete,

Scanned with OKEN Scanner

fixarea principalelor probleme ale psihologiei religiei, dezvăluirea diferitelor tendințe, a interpretărilor și concluziilor lor. La elaborarea cărții de față au luat parte reprezentanții diferitelor discipline științifice: filozofi, sociologi, istorici, psihologi, pedagogi. În ea sînt valorificate materialele conferinței unionale pe problemele psihologiei religiei, desfășurată la Institutul de ateism științific de pe lîngă C.C. al P.C. al U.R.S.S., din anul 1969.

Pregătind volumul, colegiul de redacție a plecat de la premisa că unitatea de poziții a autorilor în problemele de principiu și în cele metodologice nu exclude anumite deosebiri în părerile lor, în raționamente, în abordarea și rezolvarea unor sau altor probleme. Asemenea puncte de vedere vor fi ușor observate de către cititor. După cum se știe, nici o știință nu se poate dezvolta fără discuții, fără luptă de opinii. Principalul este ca, în ansamblul lor, căutările să se desfășoare într-o direcție justă, să netezească calea dezvoltării ulterioare, pe baza marxism-leninismului, a gîndirii științifice.

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA ÎNTÎI

Problemele teoretice ale psihologiei religiei

Scanned with OKEN Scanner

Obiectul psihologiei religiei și locul ei în sistemul științelor

D. M. UGRINOVICI

Definirea obiectului unei științe este o sarcină complexă. Obiectul oricărei științe nu se „inventează" prin speculații mentale, nu se descoperă apriori, pînă la și independent de dezvoltarea științei respective. Obiectul unei științe noi se dezvăluie în procesul și pe baza cercetărilor științifice, el rezumă întotdeauna nivelul atins de acestea. Datorită acestui fapt, însăși definirea obiectului noii științe nu poate fi socotită ca ceva dat o dată pentru totdeauna și neschimbător. Pe măsura dezvoltării, se îmbogățește și se precizează mai bine definirea obiectului științei, se dezvăluie noi aspecte, noile granițe.

Pe de altă parte, controversele în legătură cu obiectul unei științe, în etapele de început ale dezvoltării, joacă un anume rol pozitiv, întrucît obligă la examinarea și schițarea sferei problemelor cercetate, la definirea metodologiei generale de cercetare a lor. Definirea obiectului științei are un rol important în înțelegerea perspectivei, a principalelor ei direcții de dezvoltare. Tocmai de pe aceste poziții, fundamentale, trebuie să abordăm și definirea obiectului psihologiei religiei. În etapa actuală, caracteristica obiectului acesteia și relațiile ei cu alte științe va suferi în mod inevitabil de anumite goluri, va conține un șir de momente discutabile. Dezvăluirea acestui aspect e cu atît mai necesară, cu cît este vorba despre problemele metodologice prin-

Scanned with OKEN Scanner

cipiale de rezolvarea cărora depinde în mare măsură dezvoltarea viitoare a psihologiei marxiste a religiei.

Pentru a defini obiectul unei anumite ştiinţe trebuie mai înainte de toate să se schiţeze sfera problemelor pe care ştiinţa respectivă le cercetează.

Ca orice ştiinţă psihologică, psihologia religiei cercetează activitatea psihică a oamenilor, procesele lor psihice, starea şi însuşirile lor. Deosebirea ei de alte ştiinţe psihologice constă în aceea că ea studiază psihicul oamenilor religioşi, al credincioşilor. Sarcina psihologiei religiei este cercetarea particularităţilor psihologice ale credincioşilor, particularităţi care îi deosebesc de cei necredincioşi şi care se manifestă în comportamentul acestora.

Nu este nevoie să demonstrăm că în sfera religiei procesele psihice, poziţia şi particularităţile individului joacă un rol deosebit de mare. Însăşi noţiunea „credincios" îl caracterizează pe omul religios din punct de vedere psihologic. Şi aceasta nu-i de mirare. Religia acţionează în primul rînd asupra lumii psihice a individualităţii. Ea creează un sistem determinat de imagini, noţiuni şi norme de comportare în centrul cărora se află ideea supranaturalului; aceasta din urmă determină orientarea proceselor emoţionale şi volitive şi se manifestă ca motivaţie a comportamentului, care se realizează atît în cadrul cultului religios respectiv cît şi în afara lui. Fără cercetarea aspectului psihologic al religiei nu putem dezvălui influenţa ei asupra individului, principalele ei rădăcini şi funcţii. De aceea, cercetarea particularităţilor psihice ale credincioşilor are o importanţă nu numai teoretică ci şi una practică. Fără aceasta este imposibilă fundamentarea sistemului educaţiei ateiste, dezvăluirea celor mai eficace mijloace şi metode de educare ateistă a omului.

Rolul factorului psihologic în sfera religiei îl recunosc aproape majoritatea cercetătorilor, dar nu toţi înţeleg şi explică în acelaşi mod izvoarele credinţei religioase ca şi natura acesteia. În modul de rezolvare a acestor probleme se observă deosebit de clar dependenţa autorului respectiv de concepţia lui ideologică şi filozofică.

Teologii şi psihologii, adepţi ai teologiei, cercetează religiozitatea ca rezultat al întîlnirii omului cu trans-

Scanned with OKEN Scanner

cendentalul, supranaturalul, respectiv cu dumnezeu. Din punctul lor de vedere existența oamenilor religioși demonstrează cu necesitate existența reală a unui izvor „de dincolo" a revelației religioase. „Dincolo de sfera de «manifestare» a vieții religioase — scrie cunoscutul teolog ortodox V. Zenkovskii — noi trebuie să recunoaștem existența «a ceva» care determină prezența la toți oamenii, începînd cu cele dintîi trepte de cultură, a vieții religioase. Viața religioasă poate fi primitivă, rudimentară, alunecînd în întregul ei spre magie, și cu toate acestea omul caută fără preget «la ce să se închine». «Acest ceva» care stă dincolo de orice «fenomenologie» religioasă și «trage» sufletul spre înălțimi poate fi înțeles numai astfel: în profunzimile sale *sufletul este legat cu Absolutul*, este legat cu Dumnezeu"[1].

După părerea teologului german R. Otto, a cărui carte *Sacrul* a exercitat o mare influență asupra psihologiei religioase burgheze, izvorul cel mai profund al religiei este acel sentiment de teamă și de fascinație în fața misterului *(mysterium tremendum et fascinans)*, care apare la om prin întîlnirea lui cu „sacrul", cu „supranaturalul"[2].

În psihologia burgheză a religiei o asemenea concepție, teologică, adesea se îmbină și se întrepătrunde cu concepția subiectivistă care privește conștiința individului ca izvor fundamental al religiei. Unul din reprezentanții cei mai marcanți ai acestei concepții este W. James. În cartea sa *Diversitatea experienței religioase* el încearcă să dovedească că religiozitatea fiecărui individ este determinată de particularitățile vieții psihice a acestuia. Dacă pentru unii indivizi este necesară și folositoare experiența științifică, pentru alții tot atît de necesară și folositoare este „experiența religioasă", experiență prin care James înțelege diferite feluri de vedenii, halucinații etc. El consideră sentimentele unui om ca cel mai „profund izvor al religiei"[3]. Orientarea subiectivistă a lui James este continuată de cunoscutul

[1] V. ZENKOVSKII, *Bazele filozofiei creștine*, vol. I, Frankfurt pe Main (ediția rusă), 1960, pp. 41—42.

[2] R. OTTO, *Das Heilige*, Gotha, 1926.

[3] W. JAMES, *Diversitatea experienței religioase* (ediția rusă), Moscova, 1910, p. 420.

Scanned with OKEN Scanner

psiholog american G. W. Allport. El subliniază că rădăcinile religiei se localizează în domeniul stărilor de spirit, al sentimentelor. Întrucît viaţa emoţională a fiecărui individ este unică şi nerepetabilă, în aceeaşi măsură, după Allport, unică şi nerepetabilă este şi religia proprie fiecărui om luat în parte[4].

Un asemenea subiectivism consecvent determină temeri serioase în rîndurile multor psihologi burghezi, preocupaţi de menţinerea prestigiului bisericii şi al teologiei. De aceea, majoritatea psihologilor burghezi înclină spre o aşa-zisă linie „a treia", care încearcă să unească recunoaşterea izvorului transcendental al religiei cu sublinierea rădăcinilor ei subiective, în conştiinţa individuală. Pe o asemenea cale merge, de exemplu, W. Clark, care defineşte religia drept „o experienţă interioară a individului care simte Transcendentalul (Beyond)"[5].

Clark consideră misticismul religios ca cea mai profundă înţelegere a transcendentalului, proprie unui anumit număr de aleşi, elitei religioase. El declară că „Cele mai importante forme ale vieţii religioase sînt mai degrabă individuale decît sociale, poartă un caracter mai curînd individual decît cel bisericesc"[6].

Şi abordarea teologică şi abordarea subiectivist-idealistă închid calea spre o cercetare consecvent ştiinţifică a particularităţilor psihice ale credincioşilor. În primul caz se postulează, în mod arbitrar şi fără nici un temei, izvorul supranatural al trăirilor şi credinţelor religioase. Chiar dacă reprezentările subiective, credinţele şi sentimentele sînt „explicate" prin supranatural, caracterul obiectiv al acestuia din urmă nici pe departe nu poate fi dovedit. Inconsistenţa unui asemenea mod de a raţiona („dovada" ontologică şi psihologică a existenţei lui dumnezeu) demult a fost demonstrată.

Concepţia subiectivistă abordează conştiinţa individuală ca ceva închis în sine şi opus lumii înconjurătoare. Reprezentările şi trăirile religioase sînt înţelese, de

[4] Vezi G. W. ALLPORT, *The individual and his Religion*, New York, 1960.

[5] W. H. CLARK, *The Psychology of Religion*, New York, 1959, p. 22.

[6] *Ibidem*, p. 413.

Scanned with OKEN Scanner

pe această poziţie, ca rezultat al activităţii spontane a psihicului individual, care le autoproduce în mod arbitrar. O asemenea înţelegere a psihicului uman este profund greşită şi lipsită de orice roade.

Psihologii sovietici L. S. Vîgotski, A. N. Leontiev, B. L. Rubinştein şi alţii au arătat în cercetările lor, în mod convingător, că psihicul uman, prin natura sa, este social. Funcţiile şi aptitudinile psihice specific umane nici vorbă să se transmită pe calea ereditară; ele se dezvoltă ca rezultat al interacţiunii individului cu mediul social. pe baza şi în procesul activităţii lui sociale. În aceste condiţii, un rol hotărîtor în formarea psihicului uman îl are procesul de interiorizare, adică transformarea acţiunilor exterioare în acţiuni interioare, mentale[7].

Din acest punct de vedere, devine clar că reprezentările şi noţiunile religioase nu pot fi abordate ca fiind înnăscute, proprii, de la primele începuturi, psihicului uman. Ca şi alte noţiuni şi reprezentări, ele sînt însuşite de către individ în procesul interacţiunii lui cu mediul înconjurător. Însuşirile psihice şi particularităţile personalităţii nu sînt indiferente pentru poziţia ei faţă de religie; unele pot constitui teren favorabil pentru apropierea de religie, iar altele să se opună acestui proces. În orice caz, în toate situaţiile religia trebuie considerată ca un produs social, iar religiozitatea persoanei ca rezultat al interacţiunii ei cu mediul social înconjurător.

Unii psihologi au încercat să explice fenomenul religios ca rezultat al acţiunii instinctelor şi impulsurilor înnăscute. Mai bine cunoscută în acest sens este concepţia lui Freud care reducea religia, ca şi toate celelalte creaţii sociale, la forme transformate ale impulsurilor umane primare, înnăscute, şi înainte de toate a tendinţelor sexuale (libido)[8].

Fără a ne propune o analiză a freudismului, menţionăm doar că orice încercări de a explica religia prin fenomene biologice sînt nefundate şi duc, pînă la urmă,

[7] Vezi A. N. LEONTIEV, *Problemî razvitia psihiki*, Moscova, 1965, pp. 378—384; H. WALLON, *De la act la gîndire* (ediţia rusă), Moscova, 1956.

[8] Vezi Z. FREUD, *Totem i tabu* (ediţia rusă), Moscova-Petrograd, 1923; IDEM, *Viitorul unei iluzii* (ediţia rusă), Moscova-Leningrad, 1930.

Scanned with OKEN Scanner

la concluzia privind caracterul veşnic al religiei. Activitatea psihică a omului religios, ca şi a oricărui altuia, îşi are baza ei fiziologică în activitatea creierului şi a sistemului nervos. Ar fi însă cu totul greşit să presupunem că la nivelul fiziologic se pot explica cauzele religiozităţii individului sau chiar de a dezvălui principalele particularităţi psihologice ale credincioşilor. Doar legităţile desfăşurării activităţii sistemului nervos central sînt aceleaşi la credincioşi cît şi la necredincioşi. Fiziologia activităţii sistemului nervos central poate să ne dezvăluie unele legităţi dinamice care stau la baza proceselor psihice, însă ea este incapabilă de a explica conţinutul psihicului uman. Or, explicitarea particularităţilor psihice fundamentale ale celor credincioşi impune o abordare de conţinut a psihicului uman. În ce constă principala deosebire dintre omul credincios şi cel necredincios? Este unanim recunoscut punctul de vedere conform căruia o asemenea deosebire fundamentală constă în credinţa în supranatural.

Noţiunea „credinţă în supranatural" cere, pentru explicarea sa, o analiză profundă, atît gnoseologică cît şi psihologico-socială. Analiza gnoseologică este necesară pentru a lămuri însăşi noţiunea de „supranatural". Noţiunea de „supranatural" desemnează ceva *ne*natural, care nu se supune legităţilor naturii şi societăţii, inexplicabilă prin aceste legităţi, este din afara lanţului de cauzalităţi obiective. Această noţiune cuprinde toate acele chipuri, imagini, idei şi reprezentări care contrazic legile lumii materiale, sînt în contradicţie cu datele ştiinţelor şi ale practicii, cu experienţa de viaţă a omului. În acest fel, „supranatural" este o categorie gnoseologică, şi anume negativă, care are în vedere acele produse ale imaginaţiei şi fanteziei ce contrazic realitatea obiectivă, o denaturează, o deformează. Încercările unor autori de a renunţa la această categorie în procesul cercetării fenomenului religios s-au dovedit lipsite de temei; în fond ei contrapuneau analiza gnoseologică a religiei cercetării ei sociologice.

Abordarea sociologică marxistă a religiei nu înlătură şi nu se contrapune aprecierii ei din punct de vedere gnoseologic şi anume drept o conştiinţă falsă, răsturnată, iluzorie. Ca atare, numai în condiţiile unei aprecieri

Scanned with OKEN Scanner

gnoseologice clare, juste, este posibilă înţelegerea locului social şi al funcţiilor sociale ale religiei.

Cu toate acestea, numai categoria de „supranatural" nu este suficientă pentru a dezvălui specificitatea religiei şi a religiozităţii. „Supranaturalul", concretizat în noţiuni, reprezentări, chipuri fantastice poate fi întîlnit şi în domeniul artei, filozofiei. Să ne amintim, de exemplu, chipurile supranaturale din epopeile populare sau chiar de noţiunile „spiritul universal" la Hegel, „lumea ca voinţă" la Schopenhauer etc. Specificul conştiinţei religioase, spre deosebire de cea filozofică, artistică, impune nu numai o simplă constatare a prezenţei reprezentărilor despre supranatural, ci şi dezvăluirea particularităţilor esenţiale ale credinţei religioase în supranatural. Şi, tocmai aci, analiza gnoseologică se îmbogăţeşte cu analiza psihologică şi socială.

Credinţa religioasă în supranatural, aşa cum am arătat în mod detaliat în lucrările noastre[9], se distinge prin trei trăsături esenţiale. Mai întîi, ea presupune credinţa într-o existenţă reală a supranaturalului. Omul religios nu numai că cugetă despre supranatural şi nu numai că pur şi simplu şi-l reprezintă, ci el crede că aceste chipuri supranaturale există în mod real. Tocmai aici îşi are locul despărţirea dintre religie şi artă, surprinsă încă de către Feuerbach[10].

În al doilea rînd, credinţa religioasă în supranatural reprezintă întotdeauna o atitudine emoţională faţă de supranatural. Omul credincios este totdeauna profund tulburat în relaţiile sale cu supranaturalul, care se prezintă ca un focar al tuturor proceselor sale emoţionale.

În sfîrşit, în al treilea rînd, credinţa în supranatural include în sine relaţii practice iluzorii între credincios şi obiectul supranatural, prezent în imaginaţia sa. Omul religios crede că supranaturalul (dumnezeu, spirit etc.) poate influenţa asupra vieţii lui şi că, la rîndul său, credinciosul însuşi este capabil, într-un fel sau altul, să influenţeze asupra supranaturalului. O asemenea rea-

[9] Vezi D. M. UGRINOVICI, *Filozofskie problemî critiki relighii*, Moscova, 1965, pp. 139—147; IDEM, *Cito takoe vera?*, în „Ştiinţa şi religia", nr. 12, 1966, pp. 16—18.

[10] Vezi L. FEUERBACH, *Opere filosofice alese*, vol. II (ediţia rusă), Moscova, 1955, p. 693.

Scanned with OKEN Scanner

lizare a relaţiilor practice-iluzorii o reprezintă cultul religios. Credinţa religioasă îşi are temeiul în convingerea privind caracterul real al legăturii dintre supranatural şi persoana credincioasă, legătură care, în mod practic, se realizează în mod diferit, prin practici care diferă mai mult sau mai puţin de la cult la cult, începînd cu ceremonialul magic la triburile primitive şi terminînd cu rugile creştinului sau musulmanului contemporan.

Prin urmare, dezvăluirea particularităţilor specifice ale credinţei religioase este imposibil de realizat fără o analiză de conţinut a acesteia. Această analiză include în sine atît valorizarea din punct de vedere gnoseologic a conştiinţei religioase, cît şi caracterizarea ei din punct de vedere psihologic şi social. Pentru ce însă din punct de vedere social-psihologic şi nu numai psihologic? Psihologia generală studiază viaţa psihică a oamenilor făcînd abstracţie de conţinutul concret al conştiinţei lor. Bineînţeles asta nu înseamnă că ea ignoră condiţionarea socială a psihicului uman. Psihologia generală marxistă, după cum s-a mai arătat, cercetează conştiinţa umană ca produs al societăţii; de aceea ea nu poate să nu cerceteze anumite premise şi condiţionări ale formării şi funcţionării psihicului uman[11].

Psihologia generală studiază doar acele legi de funcţionare şi dezvoltare a psihicului uman care sînt proprii tuturor oamenilor, fără de care este imposibilă orice activitate umană. Ei nu-i revine sarcina să cerceteze conţinutul concret al ideilor sau sentimentelor într-o epocă sau alta, într-un sistem social sau altul, aparţinînd uneia sau altei clase, unuia sau altui grup social etc.

Cum s-a mai precizat, particularităţile psihice ale credincioşilor pot fi dezvăluite doar cu condiţia analizei acelui obiect specific asupra căruia sînt îndreptate gîndurile, sentimentele şi procesele lor volitive. Numai scoţînd la iveală particularităţile fenomenelor de conştiinţă a oamenilor cuprinse în categoria de „suprana-

[11] Vezi L.S. VÎGOTSKI, *Razvitia vîsşih psihiceskih funcţii*, Moscova, 1960; S. L. RUBINŞTEIN, *Osnovî obşcei psihologhii*, Moscova, 1946; A. N. LEONTIEV, *op. cit.*

Scanned with OKEN Scanner

tural" e posibil să clarificăm trăsăturile caracteristice ale orientării și tendințelor omului religios, caracteristicile proceselor lui psihice, însușirile lor. Particularitatea psihologică a oamenilor religioși nu constă în aceea că ei încearcă sentimente de mare intensitate și profunzime (asemenea sentimente pot fi și sînt proprii și oamenilor necredincioși), ci în aceea că toate procesele lor emoționale sînt îndreptate asupra obiectului supranatural, neexistînd în mod real, ci creat de închipuirea lor religioasă. În acest fel particularitățile psihice ale credincioșilor pot fi dezvăluite numai cu condiția analizei de conținut a conștiinței lor.

Tocmai o asemenea analiză, de conținut, a conștiinței umane reprezintă obiectul principal al psihologiei sociale. Psihologia socială cercetează influența ce o exercită asupra psihicului uman un anumit mediu social, un anumit tip de relații sociale. Ea este interesată în primul rînd de modul de reflectare în conștiința oamenilor a condițiilor sociale ale vieții lor. Dacă psihologia generală se preocupă de studierea legităților generale de desfășurare a proceselor psihice, psihologia socială dezvăluie particularitățile lor de manifestare într-o grupă socială sau alta, tendința lor, conținutul lor real. Psihologia generală descrie însușirile generale ale psihicului, iar psihologia socială studiază acea unitate concretă a lor care ne permite să vorbim despre un anume tip de personalitate socială.

Mai există și o altă fațetă a problemei care ne permite să subliniem apropierea dintre psihologia religiei și psihologia socială. Am amintit mai sus că omul nu se naște religios, ci devine în procesul interacțiunii lui cu mediul social înconjurător. O componentă importantă a acestei interacțiuni o reprezintă legătura omului cu alți oameni în grupele (mici) de contact.

Formarea individului religios, conflictele lui psihologice profunde, legate atît de „convertire" *(conversion)* sau de ruptură cu religia, se pot înțelege corect numai urmărind și înțelegînd relațiile lui psihice în grupele de contact care îl înconjură — familia, clasa, din școala pe care o urmează, subunitatea militară, brigada de lucru, comunitatea religioasă. Lăsînd în afara cercetării contactele psihice și interacțiunile individului cu gru-

Scanned with OKEN Scanner

pele sociale ce-l înconjură nu este posibil să explicăm conştiinţa lui religioasă. Or, tocmai psihologia socială cercetează laturile psihice ale relaţiilor dintre indivizi şi grupele sociale.

Cele spuse pînă în prezent ne permit să ne pronunţăm asupra locului psihologiei religiei în sistemul ştiinţelor psihologice. După părerea noastră, psihologia religiei este în esenţa ei o disciplină social-psihologică, ramură a psihologiei sociale. Aceasta nu înseamnă că psihologia religiei este străină de alte discipline psihologice: psihologia generală, a vîrstelor, pedagogică, diferenţială. Dimpotrivă, multe probleme ale psihologiei religiei cer pentru rezolvarea lor folosirea tuturor acestor ştiinţe. Astfel, rezolvarea problemei privind rădăcinile psihologice ale religiei nu este posibilă fără folosirea datelor psihologiei generale şi diferenţiale, în particular a celor privind însuşirile şi stările psihice ale individului. Cercetarea religiozităţii copiilor şi a tinerilor impune folosirea psihologiei copiilor şi a celei pedagogice.

Dealtfel, metodologia generală a psihologiei religiei, modul ei de abordare a obiectului său de studiu ne permit să o considerăm drept o ştiinţă social-psihologică.

Să încercăm fixarea ariei de probleme principale proprii psihologiei religiei marxiste. Înainte de toate, în competenţa psihologiei religiei intră un şir de probleme general-teoretice. La acestea se referă, de pildă, problema expusă în studiul de faţă privind obiectul psihologiei religiei şi locul ei în sistemul ştiinţelor. O mare importanţă metodologică o are şi problema relaţiei dintre psihologia marxistă a religiei şi cea burgheză. Folosind materialul faptic acumulat de psihologia burgheză a religiei ca şi unele metode de abordare şi cercetare elaborate de aceasta trebuie, în acelaşi timp, să supunem unei critici ascuţite principiile ei metodologice fundamentale, ca şi concluziile ei filozofice reacţionare.

O problemă complexă şi puţin elaborată de pe poziţiile marxiste este cea a rădăcinilor psihologice ale religiei. Succesele în cercetarea ei ştiinţifică sînt, în multe privinţe, determinate de poziţia omului de ştiinţă. S-a subliniat mai sus că marxismul cercetează religia nu ca un rezultat al unei dezvoltări spontane interioare a

Scanned with OKEN Scanner

psihicului individual, ci ca un produs social. De aceea, rădăcinile psihologice ale religiei trebuie înțelese nu drept cauze psihologice ale religiei, care o determină în mod necesar, ci ca anumite stări psihologice ale individului și particularități ale psihicului acestuia, care creează condiții propice pentru aderarea individului la religie, pentru influențarea lui de către diferite surse de informație religioasă. Nu rădăcinile psihologice ale religiei prin sine însăși, ci tocmai această influență îl face pe un om religios. Fără influența socială nici un fel de factori psihologici nu nasc prin sine însuși religia. Astfel, pe drept cuvînt, s-a remarcat că stările emoționale negative: frica, apăsarea, singurătatea, deznădejdea — creează un mediu psihologic propice pentru religie. Înseamnă aceasta oare că fiecare persoană care încearcă asemenea stări va deveni în mod inevitabil religioasă? Bineînțeles că nu. Un rol hotărîtor în aceasta îl are mediul social în care trăiește individul ca și calitățile sociale ale individului însuși (concepția, tăria de caracter, înclinațiile, interesele). Prin urmare, rădăcinile psihologice ale religiei nu sînt paralele și egale în drepturi cu cele sociale, ci doar premise ale religiozității, realizarea lor depinzînd de o serie de condiții și împrejurări sociale obiective.

De problemele teoretice generale ale psihologiei religiei ține și problema structurii psihicului religios.

Studierea structurii psihicului religios presupune, între altele, cercetarea, în cadrul acestuia, a corelației dintre conștient și inconștient. Marele rol ce îl joacă inconștientul în psihicul omului religios a fost constatat de către mulți cercetători ai religiei (R. Marett, L. Levi Brühl și alții), și totuși o rezolvare științifică a acestei probleme cercetătorii respectivi nu au realizat-o. Școala Psihanalistă, începînd cu Z. Freud și terminînd cu K. Jung, E. Fromm și alții, a încurcat și denaturat această problemă. Existența unor analize denaturate ale acestei probleme nu numai că nu înlătură, ci, dimpotrivă, subliniază necesitatea cercetării ei de pe poziții științifice.

Nu mai puțin importantă este studierea corelațiilor dintre componentele emoționale, de cunoaștere și volitive în psihicul credincioșilor.

Scanned with OKEN Scanner

Unii autori reduc adesea psihicul omului religios numai la trăirile lui religioase[12]. Un asemenea punct de vedere, unilateral, cu greu poate fi acceptat. Specificul sentimentelor şi trăirilor religioase este legat nu de conţinutul lor psihologic, cu alte cuvinte nu se suprapune cu acest conţinut (întrucît omului religios pot să-i fie proprii cele mai diferite sentimente, dintre care unele pozitive şi altele negative), ci cu orientarea acestor sentimente, cu obiectul spre care ele sînt îndreptate. Obiectul specific al emoţiilor religioase este supranaturalul în diferitele lui ipostaze. În acest fel, emoţiile, trăirile religioase sînt îndreptate întotdeauna asupra unui obiect iluzoriu, existent doar în conştiinţa, imaginaţia, credinciosului. Aceasta înseamnă că obiectul emoţiilor religioase se află în sfera reprezentărilor, credinţelor religioase şi că sentimentele devin religioase numai în măsura în care ele sînt legate de ideile, reprezentările religioase, orientate asupra lor[13].

Psihicul religios nu poate fi redus numai la emoţii oricît de mare rol ar avea ele. În psihicul credincioşilor gîndirea, imaginaţia, reprezentările nu au numai un rol auxiliar. Ele creează chipuri, reprezentări şi idei legate de supranatural, adică creează un nucleu specific al psihicului religios, care determină orientarea atît a proceselor emoţionale cît şi a celor volitive. De aceea, o psihologie ştiinţifică a religiei nu poate să se limiteze doar la cercetarea trăirilor religioase. Ea este obligată să cerceteze şi particularităţile proceselor de cunoaştere ale celor credincioşi, şi aceasta nu numai din punct de vedere al dinamicii lor, ci şi din acela al conţinutului.

Studierea conţinutului reprezentărilor religioase ale credincioşilor din diferite epoci, ale reprezentanţilor diferitelor clase, grupuri sociale şi confesiuni se prezintă ca una din principalele sarcini ale psihologiei religiei, avînd nu numai o importanţă teoretică, ci şi una practică. Cercetarea ştiinţifică a conţinutului credinţelor religioase ale unei grupări sociale sau naţionale nu este posibilă dacă nu se urmăresc rădăcinile sociale ale acestor credinţe, cu alte cuvinte dacă nu se dezvăluie

[12] Vezi V. R. BUKIN, *Psihologhia veruiuşcih i ateisticescoe vospitanie*, Moscova, 1969, pp. 66, 73, 74.

[13] Vezi, mai detaliat, D. M. UGRINOVICI, *op. cit.*, pp. 141—146.

Scanned with OKEN Scanner

acele laturi ale structurii sociale care le-au chemat la viaţă şi care creează condiţii favorabile pentru proliferarea lor.

Psihologia burgheză a religiei nu şi-a propus niciodată o asemenea sarcină. Pînă în prezent, în ţările capitaliste nu sînt cercetate particularităţile conştiinţei religioase a muncitorilor, fermierilor, a burgheziei, a funcţionarilor, a lumpenproletariatului şi a altor grupuri sociale. Or, cercetarea conştiinţei religioase cotidiene a diferitelor clase şi grupări sociale permite lămurirea nu numai a gradului de religiozitate, ci şi înţelegerea specificului socio-psihologic al acestor clase şi grupări, dezvăluirea influenţei ce o exercită asupra conştiinţei lor schimbările sociale ale capitalismului contemporan.

Problema factorilor sociali ai existenţei şi reproducerii conştiinţei religioase are în societatea socialistă specificul său. În condiţiile socialismului sînt zdruncinate rădăcinile sociale ale religiei, au dispărut factorii principali (exploatarea de clasă, caracterul stihinic al dezvoltării sociale etc.) care o generează în mod necesar. Aceasta nu înseamnă însă că cercetarea religiozităţii în condiţiile socialismului poate fi încununată de succes dacă se ignoră condiţiile sociale de existenţă a oamenilor. Şi în condiţiile socialismului în conştiinţa religioasă a oamenilor se oglindesc, în mod specific, anumite particularităţi ale situaţiei lor sociale, ale modului de trai şi ale vieţii de familie, interrelaţiile cu grupurile sociale care constituie mediul lor înconjurător imediat. Deşi rădăcinile sociale ale religiei au fost zdruncinate, totuşi, în viaţa unor oameni pot apărea asemenea situaţii care creează posibilitatea apropierii lor de religie, formează şi întăresc în spiritul omului religios credinţa, determină o anumită poziţie socială.

Tocmai pentru acest motiv cercetarea concretă a conştiinţei religioase a diferitelor grupuri de credincioşi capătă o importanţă de prim ordin. Cercetările concrete, realizate în ultimii ani, au arătat că conştiinţa religioasă a credincioşilor de rînd este departe de a fi

Scanned with OKEN Scanner

identică. Ea se deosebește nu numai în funcție de cult[14], dar reflectă, în felul său, și situația lor socială și felul ocupației și interrelațiile cu mediul social, școlarizarea, nivelul de cultură[15].

Transformările sociale radicale ce au avut loc în U.R.S.S. în ultimii zeci de ani au dus la însemnate modificări și în conștiința religioasă, conștiință ce s-a păstrat la o anumită parte a populației. Dogmele și reprezentările religioase tradiționale se deformează, sînt supuse unei importante modernizări[16].

Cercetarea concretă a conștiinței religioase a credincioșilor se prezintă astăzi ca una din cele mai importante sarcini ale psihologiei religiei. Aici, psihologia religiei se întîlnește nu numai cu psihologia socială ci și cu sociologia, mai cu seamă cu problemele metodologice și metodele cercetării sociale concrete. Asemenea cercetări își pot pune ca sarcină și analiza social-psihologică a grupărilor religioase. Această analiză include între altele cercetarea social-psihologică a mecanismelor de sugestibilitate și contaminare emoțională, de imitație în gruparea religioasă respectivă, dinamica emoțiilor religioase colective, raportul dintre relațiile formale și informale și o serie de alte probleme. În literatura marxistă cercetarea social-psihologică a grupelor religioase face doar primii ei pași[17].

În sfîrșit, cercetarea social-psihologică a religiei impune și studierea complexului de probleme legate de particularitățile persoanelor religioase. În rîndul acesto-

[14] Vezi A. I. CLIBANOV, *Relighioznoe sectanstvo i sovremionosti*, Moscova, 1969, pp. 134—169; „Baptism i baptiștî", Minsk, 1969.

[15] *Concretnîe isledovanie sovremionîh relighioznîh verovanii*, „Celovec, obscestvo, relighia", Moscova, 1968; Concretno-soțiologhiceskoe izucenie sostoiania relighioznosti i opîta ateisticescovo vospitania", Moscova, 1969.

[16] Vezi N. P. ANDRIANOV, R. A. LOPATKIN, V. V. PAVLIUC, *Osobenosti sovremionogo relighioznogo soznania*, Moscova, 1966.

[17] I. N. SOFRONOV, *Celovec v mire relighioznîh tradiții i obșcestvenovo mnenia*; V. G. PIVOVAROV, *Relighioznaia grupa prihojan v sisteme tercovnogo prihoda* (Opît modilirovania), în „Celovec, obșcestvo, relighia", Moscova, 1968; I. N. IABLOKOV, *Obșcenie veruiușcih cac factor formirovania psihologhii relighioznoi grupî*, în „Concretno-soțiologhiceskoe izucenie sostoiania relighioznosti i opîta ateisticescogo vospitania", Moscova, 1969.

Scanned with OKEN Scanner

ra s-ar putea enumera, de exemplu, problema interacțiunii personalității cu religia și ateismul. În literatura psihologică nemarxistă din Occident această problemă este cunoscută sub denumirea de problema „dezvoltării religioase". Se studiază ca componente ale acestei probleme religiozitatea copiilor, a tineretului, cea a „circulației religioase a așa-numitei religii evoluate"[18]. Cu tot caracterul eronat al metodologiei folosite de către acești psihologi în abordarea acestei probleme, ei au acumulat un vast și interesant material, care dezvăluie particularitățile religiozității la diferite vîrste, conflictele legate de convertirea religioasă etc. Acest material poate și trebuie să fie cunoscut și însușit de psihologia marxistă a religiei pe baza propriei sale concepții și metodologii. Primii pași în această direcție au și fost făcuți[19].

Cercetarea particularităților psihologice ale personalității, pe diferite trepte ale formării și dezvoltării acesteia, este deosebit de importantă nu numai pentru dezvăluirea diferitelor căi și canale de răspîndire a religiozității la tinerele generații, dar și pentru organizarea educației ateiste. Sistemul educației ateiste a copiilor, a tinerilor, a persoanelor în vîrstă nu poate fi eficient fără cercetarea particularităților psihologice ale vîrstelor respective. Un interes deosebit, teoretic și practic, îl prezintă și problema tipologiei psihologice a personalității religioase.

Deosebit de importante pentru crearea unei asemenea tipologii sînt ideile avansate de către A. N. Leontiev, care deosebește „rolul" diferitelor noțiuni și „modul personal" de a fi înțelese[20]. Este vorba despre faptul că aceleași idei, credințe, reprezentări religioase primesc în conștiința diferiților credincioși un sens diferit, respectiv, acționează în mod diferit asupra structurii conștiinței și a comportamentului lor. Dacă cercetătorul are în fața lui credincioși aparținînd nu numai aceluiași cult ci și aceleiași comunități, atunci, cercetînd conștiința și comportamentul acestora, el poate depista nu numai

[18] W. N. CLARK, *op. cit.*, pp. 82—257.
[19] Vezi M. A. POPOVA, *O psihologhii relighii*, Moscova, 1969, pp. 15—22.
[20] A. N. LEONTIEV, *Problemî razvitia psihiki*, pp. 282—337.

Scanned with OKEN Scanner

deosebirile în modul de a înțelege de către aceștia a dogmaticii, ideilor, normelor și reprezentărilor religioase, ci și în caracterul motivațiilor și mecanismelor care determină influența tuturor acestora asupra diferitelor categorii de indivizi. Pornind de la aceasta se pot construi cîteva tipuri psihologice de credincioși. Se pare că în sfera religiei o importanță reală o are deosebirea dintre tipul introvertit și extravertit, introdus în psihologie de către K. P. Jung[21].

La oamenii religioși aparținînd primului tip, religia reprezintă mijlocul de sustragere de la lumea înconjurătoare, un mijloc specific al fugii în domeniul iluziilor, al fantasticului. Altfel vorbind, la asemenea oameni religia reprezintă o modalitate de negare a realității înconjurătoare și concentrarea tuturor năzuințelor și intereselor în sfera iluzoriului. Istoria religiei posedă numeroase fapte care dovedesc existența unui asemenea tip de credincioși. În rîndul acestora pot fi socotiți reprezentanții ascetismului religios, ordinele călugărești sihaștrii, misticii.

Un alt tip psihologic de oameni religioși este reprezentat de credincioșii propovăduitori, ierarhia religioasă pentru care religia reprezintă o modalitate specifică de autoafirmare a personalității, mijloc de manifestare a propriului „eu" în grupa religioasă și în sistemul relațiilor religioase. Acest tip a fost și este reprezentat de ierarhia religioasă și de către „activiști", care consideră răspîndirea religiei ca principala lor sarcină: luptă pentru prozeliți, desfășoară „prelucrarea" ideologică a diferiților credincioși. Bineînțeles, aceste două tipuri nu se exclud reciproc și nu arareori se formează un tip de credincios avînd trăsăturile unuia și ale celuilalt.

Tipurile menționate de credincioși nu epuizează întreaga diversitate de credincioși.

Se pare că sînt posibile și alte modalități de eșantionare a credincioșilor, ținînd seama de alte criterii. Cercetarea tipurilor psihologice de credincioși are o importanță atît teoretică cît și practică. Pe plan teoretic psihologia religiei se interferează atît cu psihologia socială cît și cu psihologia generală și diferențială. Importanța

[21] K. P. JUNG, *Tipuri psihologice* (ediția rusă), Moscova, f.a.

Scanned with OKEN Scanner

practică a unor asemenea cercetări constă în faptul că ele permit să se dezvăluie mai clar și mai profund căile care l-au dus pe om la religie și, pe această bază, să se elaboreze metode mai eficiente de influențare ateistă a acestuia.

Metodele de bază ale psihologiei religiei sînt împrumutate din psihologia socială. Din acestea face parte, înainte de toate, *metoda culegerii de informații primare*. Pentru a aduna informații veridice și reprezentative despre psihologia diferitelor grupe de credincioși, despre concepțiile, ideile, emoțiile lor religioase, despre scara lor de valori și despre pozițiile lor sociale este foarte larg folosită *metoda chestionării*, care include desfășurarea de discuții cu credincioșii, interviuri și anchete standardizate. *Metoda cercetării documentelor personale* nu creează posibilitatea prelucrării statistice a informației, în schimb are o mare importanță ca izvor nemijlocit, care dezvăluie psihologia credinciosului în întreaga ei complexitate și contrarietate.

Împreună cu alte metode de cercetare a psihicului credincioșilor se folosește și *metoda observației*. Superioritatea metodei observației în comparație cu metodele mai sus-amintite constă în aceea că ea permite să precizăm nu caracteristicile subiective, ci pe cele obiective ale credincioșilor, comportamentul lor. În schimb, cercetarea numai a comportamentului nu este suficientă pentru caracterizarea religiozității acestora. O serie de practici proprii religiei ortodoxe, de pildă, nu își au întotdeauna izvorul în motive religioase, ci exterioare lor și sînt aproape imposibil de depistat folosind metoda observației. Datorită acestui fapt, pentru psihologia religiei este mult mai folositoare îmbinarea diferitelor metode care permit dezvăluirea și compararea atît a datelor subiective cît și a celor obiective privind poziția față de religie.

Prin urmare, metoda observației trebuie corelată cu alte metode, ceea ce permite, ca împreună, să se dezvăluie motivația influenței religiei asupra conștiinței. locul ideilor religioase în structura conștiinței și a comportamentului unui individ.

La complexul de metode obiective care cercetează psihologia credincioșilor se alătură și *experimentul*.

Scanned with OKEN Scanner

Astfel, se deosebește experimentul natural (cînd cei cercetați nu sînt în cunoștință de cauză că reprezintă obiectul cercetării) și cel artificial.

Folosirea experimentului în psihologia religiei este îngreuiată printr-o serie de obstacole. Cu toate acestea, peste hotare, psihologii au dat o serie de eșantioane de folosire interesantă a experimentului[22]. În psihologia sovietică a religiei, pînă în prezent metoda experimentală nu a fost elaborată.

De metodele de prelucrare a informației primare țin o serie de procedee ale metodelor statistice și matematice (analiza factorială) folosite în sociologia și psihologia socială.

Prin urmare, psihologia religiei nu posedă, în esență, metode specifice, necunoscute sociologiei sau psihologiei. Ea se folosește pentru scopurile sale de acele metode care sînt de acum elaborate de știința psihologică și sociologică. O mai mare experiență în această direcție, în folosirea acestor metode de către psihologia religiei, a fost acumulată dincolo de granițele Uniunii Sovietice. Psihologia științifică a religiei, cercetînd și regîndind această experiență, este obligată să și-o apropie în mod critic, prelucrînd-o de pe pozițiile propriei sale metodologii[23].

În încheiere — despre locul psihologiei religiei în sistemul științelor. Pînă în prezent, în literatura sovietică, toate științele care cercetează religia s-au denumit și se denumesc cu termenul general de „ateism științific". Or, nu întîmplător, definirea obiectului ateismului științific, ca o disciplină științifică specifică, a determinat și determină multe dispute avînd ca rezultat multiple concepții și puncte de vedere[24]. Problema constă

[22] J. LEUBA, *The Psychology of Religious Misticism*, Londra, 1925.

[23] Vezi M. A. POPOVA, *Critica concretnîh metodov isledovanii v americanskoi psihologhii relighii*, în „*Concretno-soțiologhicescoe izucenie sostoianiа relighioznosti i opita ateisticescogo vospitania*", pp. 261—281.

[24] Vezi N. A. GORBACIOV, *K voprosu o predmete teorii naucinovo ateizma*, în „Voprosî naucinovo ateizma" nr. 1, Moscova, 1966; T. STOICEV, *Otnositelno predmeta naucinovo ateizma*, în „Voprosî naucinovo ateizma" nr. 5, Moscova, 1968.

Scanned with OKEN Scanner

în aceea că noţiunea de „ateism ştiinţific" este departe de a desemna o ştiinţă anume. Ateismul ştiinţific reprezintă o faţetă, o concluzie logică a ştiinţelor ce au tangenţă cu studiul religiei, şi, în mod deosebit, al filozofiei ştiinţifice.

Şi ştiinţele naturii şi ştiinţele sociale, abordînd problemele teoretice generale ale existenţei şi dezvoltării naturii şi societăţii, impun în mod inevitabil concluzii ateiste. Astfel, dovedind caracterul increat şi veşnic al materiei, caracterul infinit al Universului, ştiinţele naturii ajung la concluzia absurdităţii afirmaţiilor privind crearea lumii de către dumnezeu. Fundamentînd teza că dezvoltarea societăţii are loc după legi obiective şi că la baza acestei dezvoltări stă în primul rînd producţia bunurilor materiale, ştiinţele sociale formulează inclusiv importante teze ateiste. Datele tuturor ştiinţelor sînt generalizate de filozofia marxist-leninistă, care include în sine, în mod necesar, concluzii ateiste.

Ateismul ştiinţific nu numai că cuprinde în sfera sa cercetarea şi critica religiei, ci dă şi o fundamentare pozitivă concepţiei materialiste, posedă ca principala sa parte constitutivă teoria educaţiei ateiste. Pentru toate acestea, din punctul nostru de vedere, *sistemul* disciplinelor ştiinţifice care cercetează religia trebuie să îl denumim religiologie. Ea este unul din capitolele ateismului ştiinţific şi include în sfera sa următoarele discipline ştiinţifice: istoria religiilor, filozofia religiei, sociologia religiei şi psihologia religiei.

Istoria religiei cercetează istoria apariţiei şi dezvoltării religiei la diferitele popoare ale lumii. Ea, ca oricare ştiinţă istorică, explică nu numai trăsăturile generale proprii oricărei religii, ci şi deosebirile specifice uneia sau altei grupe de religii şi, în sfîrşit, trăsăturile individuale ale uneia sau altei religii concrete. Istoria religiilor se preocupă de istoria apariţiei şi dezvoltării fiecărei religii concrete în toată complexitatea şi diversitatea izvoarelor ei sociale şi a condiţiilor dezvoltării ei într-o epocă sau alta, la unul sau la altul din popoare.

Filozofia religiei poate fi denumită, altfel, gnoseologia religiei. Ea cercetează religia pe plan gnoseologic, respectiv contrapune conştiinţa religioasă realităţii, dez-

Scanned with OKEN Scanner

văluie caracterul ei neadecvat, iluzoriu, denaturat. Ei îi revine sarcina analizei gnoseologice a credinței religioase în supranatural, ca principală și definitorie caracteristică a oricărei religii, cercetarea rădăcinilor gnoseologice ale religiei, respectiv a premiselor gnoseologice, a posibilităților și căilor de formare a conștiinței religioase.

Sociologia religiei cercetează locul religiei în societate, funcțiile și rolul ei în funcționarea și dezvoltarea unui sau altui sistem social. Sociologia religiei nu se mărginește la cercetarea conștiinței religioase, ci cercetează religia ca un complex unitar (sistem), incluzînd alături de conștiința religioasă acțiunile religioase (de cult), relațiile religioase în care intră oamenii în procesul acțiunilor de cult și, în sfîrșit, organizațiile și instituțiile religioase. Cercetarea sociologică a religiei se poate realiza pe trei nivele: la nivelul societății în întregul ei (atunci cînd religia este abordată ca subsistem al suprastructurii), la nivelul grupei religioase și la nivelul individului.

Psihologia religiei, atît după sfera problemelor cercetate cît și după metodologia folosită, se apropie de filozofia religiei și mai ales de sociologia religiei. Aceasta nu înseamnă însă că ea se dizolvă în aceste discipline științifice și nu are dreptul la existență de sine stătătoare. Ea se deosebește de alte ramuri ale religiologiei înainte de toate prin specificul obiectului pe care îl cercetează. Ea cercetează psihicul oamenilor religioși. O asemenea sarcină nu-și propune nici o altă disciplină științifică.

De aceea, în ciuda legăturilor strînse dintre psihologia religiei și alte discipline, care au ca obiect fenomenul religios, ea are toate premisele necesare pentru a se constitui și dezvolta ca o ramură, relativ de sine stătătoare, de cercetare și de critică a religiei.

Scanned with OKEN Scanner

Rădăcinile psihologice ale religiei

K. K. PLATONOV

Este știut că I. P. Pavlov a criticat deosebit de aspru pe psihologi pentru tendința lor numai de a descrie fenomenele psihice. Astfel, într-una din „miercurile" sale (24 octombrie 1934), discutînd lucrarea psihologului american Woodworth, el arăta: „După părerea autorului psihologia are sarcina de a descrie fenomenele subiective. Ce adevăr mai este și acesta și cui folosește el? Scriitorii, maeștri ai cuvîntului, fac același lucru. Ei se ocupă de lumea subiectivă, de gîndurile, sentimentele și stările de spirit. Aceasta însă este insuficient. Este necesar nu a descrie fenomenele, ci a dezvălui legitățile dezvoltării lor. Din simple descrieri nu poate rezulta nici o știință"[1]. De acord cu această înțelegere, profund dialectică, a sarcinilor științei psihologice, noi socotim problema rădăcinilor psihologice ale psihicului religios, respectiv și a religiei, una din principalele probleme ale psihologiei religiei.

Cercetarea însă a acestei probleme trebuie să înceapă cu precizarea noțiunilor de „psihologie religioasă" și „psihologia religiei". Aceasta este necesar întrucît, pînă în prezent, nu există un consens în ceea ce le privește. Doar încă în prima jumătate a anilor '60 noțiunile „psihologia religiei" și „psihologia religioasă" nu se recunoșteau, fiind excluse din sfera noțiunilor care formează știința marxistă a religiologiei.

[1] *Pavlovskie sredî*, vol. 2, Moscova—Leningrad, 1949, p. 515.

Scanned with OKEN Scanner

Astfel, din două dicționare de ateism științific, apărute în anul 1964, într-unul termenii lipseau cu desăvîrșire[2], iar în altul psihologia religiei era definită ca „un curent din cadrul psihologiei burgheze"[3]. Chiar și în ediția a doua a celui dintîi dicționar menționat (1969), unde este de acum cuprins articolul aparținînd autorului acestor rînduri, și care definește termenul de „psihologia religiei", același termen este prezentat și în articolul „Religiologia burgheză".

Psihologia religiei este un capitol al psihologiei sociale (colective), psihologie al cărei obiect îl reprezintă cercetarea fenomenelor social-psihologice care se referă la domeniul religiei. Cu alte cuvinte, psihologia religiei este un domeniu al științei stînd la interferența psihologiei și sociologiei, etnografiei și istoriei religiei.

Psihologia religioasă cuprinde fenomenele social-psihologice, care țin de domeniul religiei și care constituie obiectul de studiu al psihologiei religiei[4]. Definirea psihologiei religiei, ca o ramură a psihologiei sociale, decurge nu din contrapunerea celei din urmă psihologiei personalității, ci din teza privind includerea psihologiei personalității în psihologia socială. Această teză se bazează pe aserțiunea lui V. I. Lenin, devenită de acum de domeniul crestomației, potrivit căreia „sociologul materialist, care își propune să studieze anumite raporturi sociale dintre oameni, studiază implicit și personalitățile reale din ale căror acțiuni se alcătuiesc aceste raporturi"[5].

Cuvintele lui V. I. Lenin nu lasă loc de îndoială asupra faptului că el considera drept domeniu al sociologiei marxiste relațiile sociale dintre oameni, iar personalitatea, pe care o situa între totalitate „și" acel obiect, care nu reprezintă domeniul sociologiei, nu poate să nu fie studiată de către aceasta.

Personalitatea este obiectul de studiu al mai multor științe, fiecare cercetînd-o din unghiul său de vedere.

[2] Vezi *Cratkii naucino-ateisticeskii slovar*, Moscova, 1964.
[3] Vezi *Slovar ateista*, Moscova, 1964, p. 205.
[4] Vezi K. K. PLATONOV, *Psihologhia relighii i relighioznaia psihologhia*, „Nauka i relighia", 1965, nr. 8, p. 45; IDEM, *Psihologhia relighii*, Moscova, 1967, p. 9.
[5] V. I. LENIN, *Opere complete*, vol. 1, Editura Politică, București, 1960, p. 407.

Scanned with OKEN Scanner

însă, întrucît personalitatea este omul ca purtător al conștiinței, conștiința — psihicul omului, iar psihicul fiind obiectul psihologiei, nici o știință nu cercetează personalitatea atît de profund și multilateral ca psihologia.

Fiecare știință, cu toate ramificațiile sale, se dezvoltă avînd un sistem unic de concepte. Faptul este valabil și pentru psihologia socială și pentru psihologia religiei, deși ramurile științifice respective, care stau la interferența cu altele (și din aceasta rezidă importanța lor pentru progresul științei) își creează propriile lor noțiuni. Acestea din urmă nu trebuie însă să intre în contradicție cu sistemul de noțiuni fundamentale, deși este necesar să le aducă precizările corespunzătoare. „Sociologizarea" noțiunilor psihologiei corespunde spiritului marxismului; fundamentarea psihologică a noțiunilor religiologiei este sarcina fundamentală a psihologiei religiei. Dimpotrivă, „psihologizarea" noțiunilor sociologiei este nocivă prin îndepărtarea de marxism, prin alunecarea, inițial greu observabilă, pe pozițiile școlii psihologice în sociologie, care, după cum se știe, este nu numai dăunătoare, dar și dușmănoasă față de marxism (de la G. Tarde, G. Le Bon și E. Durkheim pînă la Riesman și Parsons). Corespunzător, și psihologizarea noțiunilor religiologiei este proprie nu religiologiei marxiste, ci celei burgheze (de la W. James pînă la J. Leuba).

Rădăcinile psihologice ale religiei — acum le putem aborda detaliat — sînt în același timp și rădăcinile psihologiei religioase sau ale conștiinței religioase. Relațiile dintre ultimele două categorii nu sînt întotdeauna bine înțelese, se uită faptul că conștiința, la rîndul ei, are trei forme — individuală, de grup și socială. Luînd în considerație că ultima, respectiv conștiința socială, iese din limitele obiectului psihologiei religiei, ea nu va constitui obiectul studiului de față. În schimb, conștiința de grup este întotdeauna tipică pentru conștiința indivizilor, luați în parte, din grupul respectiv. Acest „tipic" poate avea trei moduri de manifestare:

— tipic prin regularitatea manifestării;
— tipic prin cantitatea de manifestare în grupul respectiv;

Scanned with OKEN Scanner

— tipic prin tendință, adică dezvăluind direcția dezvoltării conștiinței grupului respectiv. Nu trebuie uitat și faptul că în structura conștiinței, atît a grupului cît și a indivizilor luați în parte, este inclusă reflectarea de către aceștia a diferitelor forme (anume rezultatele auzite sau văzute) de materializare a conștiinței sociale.

Cercetînd religia, ca oricare alt fenomen social, în condiționarea ei cauzală, în schimbare, V. I. Lenin a introdus în religiologie noțiunea „rădăcinile religiei". Cercetînd religia ca un fenomen social, el vorbea despre necesitatea dezvăluirii adevăratelor rădăcini, istorice și economice, ale religiei, despre necesitatea ca lupta cu religia să fie legată de practica concretă a luptei de clasă și îndreptată spre înlăturarea rădăcinilor sociale ale religiei.[6]

Dar, pentru psihologia religiei și mai important este faptul asupra căruia atrăgea atenția V. I. Lenin, și anume existența nu numai a rădăcinilor sociale și istorice, dar și a celor gnoseologice, ca trăsătură a conștiinței individuale (adică asupra componentei subiective a psihicului uman), care facilitează apariția religiei. Demonstrînd legătura dintre rădăcinile gnoseologice ale religiei și idealism, V. I. Lenin a ridicat, în *Caiete filozofice*, o problemă de o deosebită importanță. Astfel, el scria: „Iar clericalismul (idealism filozofic) are desigur rădăcini «gnoseologice», nu este lipsit de teren, este o floare sterilă, fără îndoială, dar o floare sterilă ce crește pe copacul viu al cunoașterii omului, care este vie, rodnică, adevărată, viguroasă, atotputernică, obiectivă, absolută"[7]. În aceste cuvinte ale lui Lenin este dezvăluită dialectica atotputernică a cunoașterii omenești și floarea ei sterilă — conștiința religioasă. După cum este cunoscut, Engels, în *Anti-Dühring*, scria că „orice religie nu reprezintă nimic altceva decît o reflectare fantastică în capul oamenilor a acelor forțe exterioare care îi domină în viața lor de toate zilele — reflectare în care forțele terestre iau (forma) înfățișarea

[6] IDEM, *op. cit.*, vol. 17.
[7] IDEM, *op. cit.*, vol. 29, p. 302.

Scanned with OKEN Scanner

celor suprapămîntene"[8]. Dar, pentru Engels termenul de „fantastic" era numai o expresie plastică, care sublinia specificul includerii fenomenelor de psihologie religioasă în domeniul fenomenelor psihice, înțelese de Engels ca reflectare a lumii reale. Din păcate, unii marxiști — propagandiști ai ateismului și psihologi, nu au depus pînă în prezent suficiente eforturi pentru a înțelege esența psihică a acestei „reflectări fantastice" și folosesc acest termen, care reprezintă o constatare, ca pe unul care explică. Și doar V. I. Lenin arăta, din unghiul de vedere gnoseologic, căile de cercetare ale acestui fenomen și ale acestor rădăcini! Noțiunea respectivă ca și rădăcinile gnoseologice ale religiei menționate de el trebuie, pe plan concret-științific, studiate și dezvăluite de către psihologia religiei ca rădăcinile psihologice ale religiei. Rădăcinile psihologice ale religiei sînt legate de acele particularități specifice ale conștiinței individuale și de grup care determină posibilitatea de apariție a fenomenelor psihologiei religioase.

Nici un fenomen religios, studiat de oricare dintre științele care au ca obiect cercetarea religiei, nu poate fi suficient de profund înțeles în afara relațiilor lui cu alte fenomene studiate de psihologia religiei, — psihologia credinței, ca un element obligatoriu și fundamental al structurii oricărui fenomen al psihologiei religiei, psihologiei sentimentelor, a reprezentărilor și acțiunilor religioase (rugăciuni, ritualuri, spovedanie, acțiuni cu caracter magic, superstiții etc.).

La interferența psihologiei religiei cu istoria religiei stă posibilitatea urmăririi dinamicii diferitelor fenomene ale psihologiei religioase în dezvoltarea și interacțiunea lor, adică în genealogia lor, de la rădăcinile lor cele mai îndepărtate și profunde pînă la manifestările contemporane.

În același timp, interferența psihologiei religiei cu etnografia ne permite să studiem, în afara genealogiei, și analogia dintre fenomenele nelegate din punct de vedere istoric și etnografic și dezvoltarea fenomenelor de psihologie religioasă. Dacă genealogia fenomenelor de

[8] K. MARX-FR. ENGELS, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964, p. 328.

Scanned with OKEN Scanner

psihologie religioasă este determinată de legăturile istorico-geografice, atunci analogia lor este determinată, pe lîngă aceleaşi condiţii sociale şi istorice, numai de particularităţile psihice general-umane (conştiinţa individuală), întrucît conştiinţa individuală reprezintă tocmai psihicul omului ca individ uman.

Pentru psihologia religiei în totalitatea ei este la fel de esenţială şi genealogia şi analogia în dezvoltarea fenomenelor de psihologie religioasă. Pentru dezvăluirea şi precizarea rădăcinilor psihologice ale religiei cu mult mai importantă este analogia, întrucît în fenomenele analoage ale psihologiei religioase, nelegate din punct de vedere istoric, rădăcinile psihologice se manifestă într-o formă mult mai clară şi mai precisă. Cu toate acestea, problemele analogiei fenomenelor de psihologie religioasă sînt încă în afara atenţiei cercetătorilor, ca şi a etnografilor şi religiologilor. Şi, într-un plan şi mai larg, cercetarea analogiilor în domeniul istoriei culturii se concretizează într-un număr deosebit de restrîns de lucrări, în rîndul cărora pe primul loc poate fi citată opera deosebit de consistentă aparţinînd lui B. Roulend[9], scrisă în 1954 şi tradusă în U.R.S.S.

Este de la sine înţeles că orice manifestări ale psihologiei religioase, şi cu atît mai mult aceasta în întregul ei, ca conştiinţă religioasă, au nu numai o singură rădăcină, ci apar ca rezultat al interacţiunii a o serie de particularităţi ale psihicului uman cu condiţiile lui de existenţă. Neavînd pretenţia nici la o clasificare atotcuprinzătoare a acestor particularităţi, care reprezintă rădăcinile psihologice ale religiei, nici la epuizarea analizei privind interacţiunile lor, este totuşi posibil să se prezinte o enumerare a lor destul de completă şi o mai strictă dezvăluire a esenţei lor, decît a fost făcută în lucrarea *Psihologia religiei,* amintită mai sus.

•

Frica a fost înţeleasă, încă de către poetul roman Publius Statius (pe la 40—95), ca rădăcina psihologică a religiei. V. I. Lenin, analizînd „rădăcinile religiei" şi citîndu-l pe Statius, „Frica i-a creat pe zei", a legat

[9] Vezi B. ROULEND, *Arta Occidentului şi Orientului,* ediţia rusă, Moscova, 1958.

Scanned with OKEN Scanner

această rădăcină psihologică a religiei cu rădăcina socială a psihologiei religioase a proletariatului din condițiile capitalismului. El scria: „Frica în fața forței oarbe a capitalismului — oarbă deoarece nu poate fi prevăzută de masele poporului —, forță care la fiecare pas al vieții amenință pe proletar și pe micul proprietar să-i pună «brusc», «neașteptat», «întîmplător» în situația de a se vedea ruinați, distruși, de a deveni cerșetori, pauperi, prostituate sau a muri de foame, — iată rădăcina religiei contemporane, și pe ea trebuie să o aibă în vedere, înainte de orice și mai presus de orice materialistul"[10].

În aceste cuvinte ale lui Lenin este dezvăluită legătura dialectică profundă dintre diferitele rădăcini ale religiei, totdeauna acționînd în interacțiune; de remarcat că aici Lenin menționează nu numai rădăcinile sociale și psihologice ale religiei, ci și legătura dintre două rădăcini psihologice — frica și, apropiată ei, suferința — și acea împletire dintre conștientizat și neconștientizat despre care vom discuta mai jos.

O ultimă legătură subliniată de V. I. Lenin, pe calea enumerării unor epitete luate în ghilimele, este cea exprimată în cuvintele: „brusc", „neașteptat", „întîmplător". Prin toate acestea Lenin se referea la înțelegerea subiectivă de către fiecare individ concret a fenomenelor sociale proprii, în mod legic, capitalismului. Prin urmare, Lenin vorbește de psihologia religioasă ca despre un fenomen al psihologiei sociale. La această idee el a revenit și în alte nenumărate scrieri ale sale în legătură cu religia, dar, și din cele arătate aici, se vede clar că Lenin nu lega noțiunea „rădăcinile religiei" numai de omul primitiv. Acest fapt este deosebit de important pentru înțelegerea apariției și îndeosebi a menținerii, trăiniciei superstițiilor religioase la omul contemporan cu un nivel de cultură destul de ridicat, iar uneori cu un înalt nivel de cultură. Din cuvintele lui Lenin reiese că rădăcina socială determină pe cea psihologică și o dată cu aceasta și psihologia religioasă. Aici, este important de reținut faptul că, deși rădăcinile sociale la omul primitiv și la proletar sînt diferite, facto-

[10] V. I. LENIN, *op. cit.*, vol. 17, p. 427.

Scanned with OKEN Scanner

rul comun care naşte şi într-un caz şi în celălalt frica este conştiinţa religioasă. Această rădăcină psihologică a religiei este îndeobşte recunoscută. Cîteodată, în mod eronat, ea este recunoscută drept singura valabilă şi, în mod concret, fără a fi asociată nici cu teama, asupra căreia atrăgea Lenin atenţia, nici cu alte rădăcini.

Ludwig Feuerbach, în ale sale *Prelegeri despre esenţa religiei*, în anul 1849, a dezvăluit o altă rădăcină psihologică a religiei, şi anume sub forma, cum scria el „a îmbinării în una şi aceeaşi fiinţă a conştiinţei cu inconştientul, a voinţei cu involuntarul". Mai exact spus, această a doua rădăcină psihologică a religiei constă în contradicţia, existentă în psihicul uman, dintre conştientizat şi neconştientizat. V. I. Lenin, conspectînd în 1909 această carte a lui Feuerbach, a subliniat aceste cuvinte şi, evidenţiindu-le prin *Nota bene*, le-a apreciat ca o „*excepţională* explicare filozofică (şi în acelaşi timp simplă şi clară) a esenţei religiei"[11].

În aceleaşi pagini, asupra cărora Lenin a făcut aprecierea, Feuerbach scria: „Omul, cu al său «Eu» sau conştiinţă, stă în faţa unei prăpastii care nu reprezintă nimic altceva decît propria sa fiinţă şi care îi apare ca ceva străin". Aici, Feuerbach avea în vedere o legitate pe care nu toţi o înţeleg în suficientă măsură. Doar nu numai omului primitiv dar şi celui contemporan — care nu înţelege legătura dintre succesul într-o acţiune a sa şi automatismele deprinse, tot aşa cum nu înţelege cauzele acţiunilor greşite, asociaţiile făcute în soluţia găsită etc., — adeseori i se pare că ceva îl ajută şi ceva îi stă împotrivă. Şi doar toate aceste manifestări ale conştiinţei, unde conştientizarea şi neconştientizarea se interferează deosebit de complex, au fost pînă în prezent foarte slab cercetate de către psihologie, iar la majoritatea din aceste probleme nu există încă răspunsuri complete şi general recunoscute.

Fixînd momentele logice de dezvoltare a ideii de „inconştient" trebuie mai înainte de toate să amintim că această idee este intim legată, la originea sa, cu teoriile de orientare idealistă, unde „inconştientul" este considerat ca un fel de început cosmic şi baza procesului vi-

[11] IDEM, *op. cit.*, vol. 29, p. 52.

Scanned with OKEN Scanner

tal[12] — scrie, la începutul lucrării sale, F. V. Bassin care, mai profund decît alţi oameni de ştiinţă marxişti, studiind psihicul uman, a reuşit să dezvăluie problema relaţiei dintre conştientizat şi neconştientizat. Socotim că deosebit de reuşitul paragraf, al acestei lucrări, „Despre formele neconştientizate ale activităţii nervoase superioare" ar fi putut fi denumit mai pe scurt: „Despre formele neconştientizate ale psihicului". Deşi, întrucît lucrarea este scrisă nu numai de pe poziţiile activităţii psihologice, ci şi ale celei neurofiziologice, termenul „activitatea nervoasă superioară" generalizînd şi una şi cealaltă, prezenţa lui în denumirea paragrafului poate fi justificată. La sfîrşitul lucrării sale, F. V. Bassin scrie că „năzuinţa de a înţelege această problemă a fost una din necesităţile stringente ale omului de-a lungul multor veacuri ale dezvoltării sale culturale" şi încheie cu aforismul unuia din fondatorii orientării ateiste din vechea filozofie indiană: „dumnezeul care doarme? Păi acesta este omul însuşi"[13].

Despre aceste două rădăcini gnoseologice (dar în acelaşi timp psihologice) ale religiei scria V. I. Lenin, sprijinindu-se pe idei exprimate anterior. El însă, de pe poziţiile gnoseologice, a văzut şi dezvăluit una din cele mai importante legităţi ale gîndirii conceptuale şi ale abstracţiunilor, înainte neînţeleasă de nimeni. El a înţeles că posibilitatea idealismului şi a religiei este inclusă în însăşi esenţa abstracţiei. Dezvoltînd ideea privind cauza care face posibilă „desprinderea fanteziei de viaţă", el arăta că în cea mai simplă generalizare se află „o anumită frîntură de fantezie" şi una din rădăcinile religiei. Iată ce nota el, în 1915, conspectînd *Metafizica* lui Aristotel, despre această legitate:

„Idealism primitiv: generalul (conceptul, ideea) este *o existenţă separată*. Acest lucru pare straniu, monstruos (mai exact: copilăresc), absurd. Dar nu sînt oare de acelaşi gen (absolut de acelaşi gen) idealismul contemporan, Kant, Hegel, ideea de dumnezeu? Mesele, scaunele şi ideile de masă şi de scaun, lumea şi ideea

[12] F. V. BASSIN, *Problema bessoznatelinosti*, Moscova, 1968, p. 16.

[13] *Ibidem*, p. 352.

Scanned with OKEN Scanner

de lume (dumnezeu); lucrul și «numenul», «lucrul în sine» incognoscibil; legătura dintre pământ și soare, legătura dintre natură în general — și legea λόγος (logosul), dumnezeu. Caracterul dublu al cunoașterii omului și posibilitatea idealismului (=a religiei) au fost date chiar în prima abstracție elementară **«casa» în general și casele individuale.**

Abordarea de către inteligență (de către inteligența omului) a unui lucru individual, luare de copie (=concept) de pe aceasta *nu este* un act simplu, nemijlocit, de oglindă inertă, ci un act complex, cu caracter dublu, zigzagat, *care cuprinde în sine* posibilitatea desprinderii fanteziei de viață; mai mult chiar: posibilitatea transformării (și încă a unei transformări imperceptibile, de care omul nu este conștient) a conceptului abstract, a ideii *în fantezie (in letzter Instanz** = a lui dumnezeu). Căci și în cea mai simplă generalizare, în cea mai elementară idee generală (masă în general) *există* o anumită frîntură de fantezie. (Viceversa: este absurd să negi rolul fanteziei chiar și în cea mai riguroasă știință: compară Pisarev despre visul folositor, ca imbold în muncă, și despre înclinare spre reverie goală)"[14].

Aceste idei ale lui Lenin, extrase marginal și subliniate de două ori prin *Nota bene*, dezvăluie ideea legăturii dialectice dintre gîndirea vie, care dă roade, și fantezie.

În același an, 1915, în fragmentul *În jurul problemei dialecticii*, ultimul alineat, după menționata, mai sus-amintită, privind popimea, Lenin nu numai că luminează noi fațete ale rădăcinii gnoseologice și psihologice ale religiei, ci și dezvăluie legătura dintre aceasta și rădăcinile ei sociale.

„Cunoașterea omului nu este (respectiv nu urmează) o linie dreaptă, ci o curbă, care se apropie de infinit printr-o serie de cercuri în spirală. Orice segment, porțiune, bucățică din această linie curbă poate fi transformată (unilateral transformată) într-o linie dreaptă independentă, întreagă, care duce (dacă nu vezi pădurea

* în ultimă instanță.

[14] V. I. LENIN, *op. cit.*, vol. 29, p. 309.

Scanned with OKEN Scanner

din cauza copacilor) la mlaştină, la clericalism (unde ea este c o n s o l i d a t ă de interesele de clasă ale claselor dominante). Atitudinea rectilinie şi unilaterală, rigiditatea şi sclerozarea, subiectivismul şi orbirea subiectivă — voila* rădăcinile gnoseologice ale idealismului"[15]. Aceste cuvinte au fost scrise de V. I. Lenin în anul 1915. În anul 1934, I. P. Pavlov, elaborînd bazele învăţăturii sale despre cel de al doilea sistem de semnalizare, a scris următoarele cuvinte, devenite astăzi de domeniul antologiei:

„În lumea animală în dezvoltarea ei în faza umană a avut loc un adaos deosebit de important la mecanismul activităţii nervoase. Pentru animale realitatea este semnalizată aproape exclusiv prin excitaţii, iar urmele lăsate de către ele în emisferele cerebrale vin nemijlocit în celule specializate — vizuale, auditive şi a altor receptoare — ale organismului. Aceasta este ceea ce posedăm noi ca impresie, simţire şi reprezentare din mediul înconjurător, atît natura cît şi mediul social, excluzînd cuvîntul auzit şi văzut. Acesta este primul sistem de semnalizare a realităţii, comun oamenilor şi animalelor. Cuvîntul, însă, a creat cel de al doilea, special, sistem de semnalizare a realităţii, reprezentînd semnale ale primelor semnale. *Multitudinea excitaţiilor realizate de cuvînt, pe de o parte, ne-a îndepărtat de realitate şi de aceea noi sîntem obligaţi să avem în vedere în permanenţă acest fapt, pentru a nu deforma raporturile noastre cu realitatea. Pe de altă parte, tocmai cuvîntul ne-a făcut oameni* (subl. K. K. Platonov), fapt despre care nu este cazul să insistăm aici"[16].

În precizările făcute de Pavlov este cuprinsă o idee extrem de valoroasă pentru înţelegerea rădăcinilor psihologice ale conştiinţei religioase, ideea care dezvăluie dialectica cuvintelor. Tocmai de aceea ea este subliniată prin caractere cursive şi ne atrage atenţia că nu este vorba de ceva întîmplător, ci că dezvăluie legităţi ale celui de al doilea sistem de semnalizare, asupra căruia I. P. Pavlov atrăgea atenţia în permanenţă. Astfel, în

* iată.

15 *Ibidem*, p. 302.

16 I. P. PAVLOV, *Polnie sobranie trudî*, vol. 3, Moscova-Leningrad, 1949, pp. 568—569.

Scanned with OKEN Scanner

„miercurile sale", I. P. Pavlov, la un moment dat, a spus: „și, dacă el este rupt de primul sistem de semnalizare, atunci vă treziți debitînd vorbe goale, pălăvrăgeli și nu vă veți găsi loc în viață"[17]. Asupra acestui pericol, „al desprinderii fanteziei de viață" și al „vorbăriei goale", despre care I. P. Pavlov a scris și a vorbit în anul 1934—1935, V. I. Lenin atrăgea atenția cu mult înainte și o lega în mod nemijlocit de apariția religiei. Acesta este un exemplu deosebit de convingător al faptului cum, pe plan concret științific, psihologia dezvăluie legitățile gnoseologice și în același timp confirmă unitatea rădăcinilor gnoseologice și psihologice ale religiei.

Posibilitatea desprinderii fanteziei de viață, cuprinsă în însuși procesul conceptualizării, al gîndirii și vorbirii, reprezintă fără îndoială principala rădăcină a psihologiei religioase. Se pare că această rădăcină este cu mult mai reală decît teama, întrucît teama este proprie și animalelor, care, după cum se știe, nici vorbă să prezinte fenomene de psihologie religioasă. În același timp, trebuie să avem în vedere că numai în îmbinarea acestei rădăcini psihologice cu celelalte două, descrise mai sus, ca și cu cele despre care vom vorbi în continuare, se formează fenomenele religioase, întrucît în structura unor asemenea componente (înțelegînd prin componente fie element, fie substructură a unei structuri în totalitatea ei) apare sentimentul religios, respectiv credința religioasă. Această particularitate a psihicului, dezvăluită de V. I. Lenin și I. P. Pavlov, constituie atît rădăcina conștiinței religioase, cît și a filozofiei idealiste.

O altă rădăcină a religiei o reprezintă catarsis-ul, acea stare emoțională pe care o cunoșteau pitagoricienii cu mult înainte de Platon și Aristotel, și care, într-o perioadă mai apropiată, a fost mistificată de către Freud. Catarsis-ul constituie o parte componentă a structurii psihologice a multor acțiuni, practici religioase: anateme, rugăciuni, jertfe și mai cu seamă spovedanii în cele mai diferite forme. Din punct de vedere psihologic el este strîns legat de „rolul de alinare" al religiei, care ar înlătura și teama și suferința, legată de cea dintîi.

[17] *Ibidem*, p. 318.

Scanned with OKEN Scanner

Sentimentul de alinare legat de catarsis reprezintă atît un întăritor cît şi un stimulent în diferite acţiuni religioase, inclusiv a sentimentului religios.

Foarte slab sînt încă studiate în literatura de specialitate rădăcinile psihologice ale religiei decurgînd din legităţile psihologice ale grupelor mici. Aici, se poate spune, unica rădăcină bine înţeleasă este cea care determină apariţia fenomenelor de psihologie religioasă sub influenţa legităţii nu de mult subliniată de B. F. Porşnev: „Primul act al psihologiei sociale — scrie el — trebuie considerat apariţia în capul individului a reprezentării despre «ei», o analiză meticuloasă conducînd la un rezultat neaşteptat: «voi» (şi corespunzător «tu»), categorie corespunzînd unei trepte mult mai tîrzii decît «noi» şi «ei»"[18].

Această legitate, după părerea noastră, reprezintă în acelaşi timp şi una din rădăcinile psihologice (în cazul dat social-psihologice) ale religiei; doar „ei" întotdeauna par cu mult mai puternici, mult mai de temut decît sînt în realitate, „ei" întotdeauna declanşează teama. „Ei", şi tocmai pentru aceasta sînt „ei" întrucît sînt necunoscuţi, neînţeleşi, nedeterminaţi: de la „ei" poţi să te aştepţi la orice.

Din noţiunea „ei", cu trăsăturile emoţionale specifice, este uşor să se formeze şi psihologia totemului şi psihologia fetişului şi cea a animismului, deşi, desigur, fiecare se formează, şi mai tîrziu se dezvoltă, sub influenţa unor condiţii sociale, istorice, psihologice diferite. Comun (ca şi pentru orice religie) este credinţa că „ei" pot să acţioneze asupra „mea" şi asupra „noastră".

Ultima rădăcină psihologică a religiei, asupra căreia ne vom opri, este strîns legată de prima — cu teama. „Ei", cum s-a spus întotdeauna, determină teama, ceea ce „noi" nu o facem. Această rădăcină este legată şi cu cea de a doua, despre care am vorbit, cu contradicţia dintre conştientizat şi neconştientizat. Omului i se pare adesea că în mînuirea aparaturii ultraautomatizate, în creaţia sa, în tot ceea ce însuşeşte şi reţine etc. intervin „ei" („Muză, spune-mi..." etc.). Desigur, la Homer şi la poetul contemporan apelul la muză are un sens psi-

[18] B. F. PORŞNEV, *Soţialnaia psihologhia i istoria*, Moscova, 1966, p. 81.

Scanned with OKEN Scanner

hologic diferit. Dar, și la poetul contemporan față de metaforă intervine și o doză, de multe ori nu mică, de superstiție. De cele mai multe ori tot „ei" își vîră coada, iar în cuvintele „dracul m-a pus", de asemenea, nu de puține ori intervine superstiția.

Trebuie să menționăm că interacțiunea rădăcinilor psihologice ale religiei este încă mai puțin studiată decît fiecare rădăcină luată în parte. Aceasta cu atît mai mult cu cît, se pare, există și alte rădăcini, mai puțin cercetate decît cele descrise, ca de exemplu suferința. Se poate însă considera că de prima și cea de a patra rădăcină psihologică a religiei, enumerate mai sus, sînt mai mult legate sentimentele religioase, iar de a treia și a cincea reprezentările religioase; cea de a doua rădăcină însă este legată cu aproape toate componentele psihologiei religioase. Sarcina cercetărilor ulterioare în domeniul psihologiei religiei este de a verifica și preciza mai bine această ipoteză. În încheiere trebuie să amintim despre acea legitate a conștiinței individuale și colective despre care am vorbit la începutul studiului. Atît conștiința individuală cît și cea de grup includ în structura lor reflectarea diferitelor forme de conștiință socială materializată, nu numai religioasă ci și științifică, politică, juridică și estetică. Fiecare personalitate însă le include în felul său. Conștiința religioasă, nu numai a credinciosului și a grupului de credincioși din zilele noastre, ci și în trecutul îndepărtat, din momentul în care religia s-a constituit ca un fenomen social, a existat și există și în prezent în primul rînd pentru că există forma religioasă a conștiinței sociale. Dar nici o rădăcină a religiei nu se manifestă izolat una de alta. Și rădăcinile sociale și istorice ale religiei domină asupra celor psihologice, fapt necontestat de orice marxist.

În același timp nu trebuie să uităm că rădăcinile psihologice amintite au avut importanță nu numai în trecutul îndepărtat al apariției religiei ca fenomen social, ci și în tot decursul istoriei ei. Mai mult decît atît, aceste rădăcini acționează într-o mai mare sau mai mică măsură și în prezent la credincioșii din U.R.S.S., inclusiv și la persoanele stăpînite de superstiții. De aceea, cercetarea în continuare a rădăcinilor psihologi-

Scanned with OKEN Scanner

ce ale religiei, prin eforturile reunite ale specialiștilor în psihologia religiei și a religiologilor, va îmbogăți atît teoria psihologică cît și cea a ateismului și va contribui la îmbunătățirea activității antireligioase. Deosebit de important este acest fapt pentru munca individuală cu credincioșii, care trebuie să țină seama de specificul fiecărei personalități în parte.

Esența abordării personale, individuale poate fi sintetizată prin teza: toate condițiile exterioare acționează asupra omului în funcție de anumite condiții interioare (pe teren psihic diferit), care reprezintă tocmai personalitatea acestuia[19]. Ca urmare, pentru a înțelege cît mai bine cauzele care determină religiozitatea unui individ anume nu este suficient să ne lămurim numai asupra influențelor sociale care acționează asupra acestuia. Este necesar, în același timp, să ne lămurim și asupra individului însuși. În munca cu fiecare credincios trebuie să luăm în considerație că rădăcinile psihologice ale religiei descrise mai sus iau o formă concretă, particulară, condiționată de specificul psihicului religios al credinciosului respectiv.

[19] Vezi mai detaliat K. K. PLATONOV, *Licinostnîi podhod cas prinţip psihologhii, Metodologhiceskie i teoreticeskie problemî psihologhii,* Moscova, 1969, pp. 190—217.

Scanned with OKEN Scanner

Noţiunea „credinţa religioasă“

I. F. BORUNKOV

„Credinţa religioasă“ reprezintă una din noţiunile fundamentale ale psihologiei religiei. Credinţa în dumnezeu, în supranatural reprezintă trăsătura esenţială distinctivă a conştiinţei religioase. În ultima perioadă, în U.R.S.S., au apărut o serie de studii, lucrări în care, de pe poziţiile materialismului, se întreprinde o încercare de a dezvălui conţinutul acestei noţiuni şi mecanismul psihologic de formare a credinţei însăşi[1].

În definirea noţiunii „credinţa religioasă“ este necesar să lămurim în prealabil de ce sferă, mai largă, de fenomene aparţine şi ce momente, elemente în unitatea lor constituie obiectul noţiunii respective.

Autorii lucrărilor despre credinţa religioasă pleacă de la premisa că această noţiune de credinţă religioasă reprezintă un caz particular al unui fenomen mai vast al psihicului uman, şi anume credinţa în genere. Fiecare om, independent de concepţia sa despre lume, are o credinţă, crede în ceva anume. Capacitatea de a crede nu este în exclusivitate un privilegiu al oamenilor credincioşi; dimpotrivă, însăşi credinţa religioasă a putut să apară pentru că mecanismul psihologic general al credinţei a primit o orientare specifică.

[1] Vezi P. V. KOPNIN, *Vvedenie v marxistsculu gnoseologhiu*, Kiev. 1966; I. G. IVANOV, *Roli estestvoznania v razvitii ateisticescogo miroponimania*, Moscova, 1969; A. C. KOZIREVA, *Priroda veri, Filozoiskie isledovania*, sbornic statei, Leningrad, 1968; D. M. UGRINOVICI, *Psihologhia relighii*, Moscova, 1969.

Scanned with OKEN Scanner

Unii atei consideră drept inadecvat termenul de „credință nereligioasă", întrucît cuvîntul „credință" se împletește atît de strîns și chiar se contopește, în cadrul limbajului, cu religia; a vorbi despre o credință cu un conținut nereligios înseamnă a ceda în fața teologiei. Dar, în primul rînd, în întrebuințare curentă, cuvîntul „credință" a avut totdeauna și un sens nereligios, cum ar fi credința în om, în idealuri, în cauza dreaptă. Orice alt sens lingvistic artificial pentru asemenea manifestări nereligioase ale psihicului nu poate primi o recunoaștere, să se încetățenească în limbă.

Pentru ateistul marxist, care cercetează religia ca un fenomen istoric, este cu mult mai logică presupunerea că pe măsura dispariției religiei vor dispărea legăturile dintre credință și religie și nu credința ca atare, ca o stare psihică deosebită.

În al doilea rînd, considerarea oricărei credințe ca un apanaj exclusiv al religiei le convine de minune teologilor care, în acest fel, pot prezenta orice credință, orice convingere drept manifestare a credinței religioase. Într-adevăr, teologul Alexei Vvedenski, reducînd credința la rangul de lege „biogenetică a vieții spiritului nostru" scria: „În virtutea acestei legi, după cum din timpuri imemoriale omul nu a putut să se desprindă de bazele religioase ale vieții sale, tot așa el nu poate să le izgonească cu desăvîrșire din memoria sa. Într-un anumit sens — susține teologul — se poate spune că omul nu poate să nu creadă... într-o multitudine de chipuri și modalități ale conștiinței sale, în esența sa unică și indivizibilă, deși se manifestă în diferite forme (religioasă, morală, artistică, științifică, socială etc.); Dumnezeu îi aduce în permanență aminte omului despre sine..."[2]. O abordare asemănătoare este practicată nu de puțin cunoscutul N. Berdeaev care încearcă să explice înalta moralitate a luptătorilor pentru comunism prin influența învățăturii religioase. „Tipul cel mai bun de comunist, respectiv al omului cu totul preocupat de slujirea ideii — scria el — capabil de cele mai mari jertfe și de un entuziasm fără limită este posibil numai ca urmare a educației creștine a sufletelor omenești, ca

[2] A. VVEDENSKI, *Relighioznoe soznanie lazicestva*, Moscova, 1902, p. 37.

Scanned with OKEN Scanner

urmare a transformării omului natural în spiritul creştinismului. Urmările influenţei creştine, adeseori neobservabile şi nepămînteşti, rămîn şi atunci cînd în conştiinţa lor oamenii au renunţat la creştinism şi chiar au devenit duşmanii lui"[3].

În acest fel, după părerea noastră, există numai o singură alternativă: fie cercetarea credinţei religioase ca manifestare a credinţei în general, proprie psihicului uman, fie să se recunoască că exclusiv religiei îi datorează omul capacitatea sa de a crede. Cu această din urmă afirmaţie este imposibil să fii de acord rămînînd pe terenul înţelegerii materialiste a proceselor psihice.

Credinţa fiind un element al conştiinţei, ea reprezintă un tot complex. Ea include în sine cel puţin două elemente fundamentale — intelectual şi emoţional. Numai în unitatea specifică şi indivizibilă a acestor elemente credinţa există în mod real. Credinţa nu rămîne numai o prezenţă psihică interioară, ea se realizează în acţiuni. Nici unul din aceste elemente luate separat nu definesc credinţa: de aceea este incorect de a identifica credinţa cu emoţiile, de a o cerceta numai ca o trăire specifică. Pornind însă la o analiză mai aprofundată eşti obligat să cercetezi separat obiectul intelectual şi emoţional, elementele credinţei.

Specificitatea credinţei religioase se manifestă atît în specificul elementelor sale constitutive cît şi în specificul relaţiilor structurale dintre acestea. Încă de la analiza obiectului şi subiectului credinţei religioase se dezvăluie deosebirea ei fundamentală de credinţa nereligioasă. Să semnalăm fie şi faptul că dacă cercetînd credinţa lipsită de religiozitate este suficient să dezvălui obiectul credinţei, atunci cînd cercetezi credinţa religioasă este necesar ca alături de obiect să dezvălui şi subiectul credinţei religioase. Astfel, A. Kozîrev, în studiul *Natura credinţei,* scrie că „în calitate de obiecte ale credinţei se prezintă faptele, fenomenele, tendinţele de dezvoltare a existenţei naturale şi sociale înconjură-

[3] N. BERDEAEV, *Istoki i smîsl ruskogo komunizma*, Paris, 1955, p. 131.

Scanned with OKEN Scanner

toare"[4]. Dacă pentru analiza credinței nereligioase putem să ne mărginim la asemenea determinări cu caracter general, pentru definirea credinței religioase acest lucru este insuficient. Obiectul conștiinței religioase îl reprezintă nu întreaga realitate, ci, după cum indică Fr. Engels, numai acele forțe naturale și sociale care îl domină pe om în viața lui de toate zilele[5]. Și numai într-o reflectare deformată a acestei laturi a realității, prin înțelegerea iluzorie a dependenței sale, a lipsei de libertate, se formează religia ca o concepție specifică, cu pretenție de explicare atotcuprinzătoare a lumii.

Trebuie adăugat însă că toate aceste forțe străine omului nu conțin încă, prin sine însești, nimic religios: ele pot fi abordate și în accepțiunea lor reală, ca forțe ale naturii sau ale societății. Aceste forțe, materiale prin natura lor, nu constituie încă ceva în care oamenii cred sau nu cred. Oamenii religioși cred nu în obiectul care există în mod real, ci în obiectul creat prin imaginația lor și care se prezintă ca o reflectare deformată, fantastică a realității. Prin reflectarea religioasă a lumii, fenomenele naturii și ale societății, existînd în mod real, capătă o existență denaturată și se prezintă ca niște forțe spirituale supranaturale. Tocmai reprezentările, chipurile, ideile supranaturale prezentate drept reale constituie obiectul credinței religioase.

În acest fel, obiectul credinței religioase îl reprezintă ideile, chipurile care reflectă lumea în mod denaturat, inadecvat și tocmai aceasta deosebește fundamental credința religioasă de cea nereligioasă.

De aceea, pentru ca reprezentările despre supranatural, din conștiința oamenilor, să se transforme în conținut al credinței este necesar ca aceasta să le considere ca existînd în mod real; și în conștiința ateului pot exista, de asemenea, reprezentări despre supranatural, cunoscute de acesta de la teologi sau de la oameni religioși. Ateul însă nu confundă aceste reprezentări

[4] A. KOZÎREV, *Priroda veri. Filozofske isledovanie*, (Culegere de studii), Leningrad, 1968, p. 158.

[5] Vezi K. MARX-FR. ENGELS, *Opere*, vol. 20, Editura Politică, București, 1964.

cu nici un fel de fenomene sau procese existînd în mod real, pentru acesta ele se prezintă ca produse ale fanteziei omenești. Credința în realitatea supranaturalului reprezintă una din trăsăturile cele mai generale ale tuturor religiilor, inclusiv a celor mai primitive, arhaice. Iar aceasta înseamnă că reprezentarea respectivă a putut să apară numai la nivelul unei conștiințe de toate zilele, comune, neteoretice, în mersul relațiilor practice ale omului cu realitatea înconjurătoare. Ele s-au format ca reprezentări pentru explicarea fenomenelor și proceselor, presupuse a fi opuse celor naturale. Măsura cunoașterii fenomenelor și proceselor naturale depinde de stadiul de dezvoltare a activității practice și de nivelul de cunoștințe corespunzător acesteia.

Astfel, dacă oamenii din propria experiență sau din experiența generațiilor anterioare știau că o anumită unealtă poate fi făurită pe calea folosirii unor materiale date și a unor sau altor „tehnologii" de muncă, atunci acest proces de creație era privit ca natural. Însă, în activitatea lor practică oamenii sufereau acțiunea unor asemenea factori naturali sau sociali care nu permiteau realizarea unor scopuri dinainte stabilite sau le anulau complet eforturile depuse. Să prevină acțiunea acestor forțe străine și dușmănoase omului cu ajutorul mijloacelor de producție de care el dispunea atunci nu exista nici o posibilitate. Necunoscînd adevărata esență a unor asemenea forțe, oamenii le defineau cu ajutorul unor atribute negative. Capacitatea acestor forțe de a anula eforturile oamenilor reprezenta temeiul pentru a le socoti deosebit de puternice, mai puternice decît omul însuși, împreună cu mijloacele de care dispunea pentru a acționa asupra lumii înconjurătoare. Imposibilitatea de a preveni acțiunea distrugătoare a acestor forțe pe calea practică, respectiv pe calea pe care o considerau naturală, a făcut ca ele să fie socotite supranaturale.

În acest fel, se poate spune că reprezentarea despre supranatural a apărut ca o reflectare deformată, fantastică a obiectelor existînd în mod real. După cum vedem, în reprezentarea despre supranatural se include un asemenea conținut care îi dă valoarea de concepție asupra lumii înconjurătoare. Indiferent de forma în care se manifestă credința religioasă, indiferent de condițiile în

Scanned with OKEN Scanner

care ea s-ar manifesta, esența ei o constituie credința în caracterul real al supranaturalului. Dacă omul crede că lumea este condusă de o anumită forță — bună sau rea —, sau în posibilitatea ca pe calea descîntecelor, a vrăjilor să-și asigure succesul acțiunii sale, la baza acestui fapt stă recunoașterea rolului pe care îl au forțele și ființele supranaturale în raport cu întreaga lume materială și cu el însuși. Deosebirea dintre credința religioasă și cea fără caracter religios vizează concepția despre lume.

Această contrarietate este subliniată de teologii înșiși, îndeosebi cei creștini, care se referă la *Biblie*. În cărțile de cult caracterizarea credinței religioase se face prin citarea cuvintelor din *Epistolele lui Pavel către evrei:* „Iar credința este încredințarea celor nădăjduite, dovedirea lucrurilor celor nevăzute... Prin credință pricepem că s-au întemeiat veacurile cu cuvîntul lui Dumnezeu, de s-au făcut din nimic cele ce se văd" (*Biblia*, evrei, 11 : 1, 3)*.

Teologii și slujitorii diferitelor culte subliniază adesea că credința religioasă cere să crezi nu în ceea ce vezi și în general în ceea ce se poate recepta cu ajutorul simțurilor, nu în ceea ce poate fi dovedit, ci în ceea ce nu este accesibil pentru noi, cele ce nu pot fi cunoscute. Teologul creștin S. Glagolev scria: „... în afară de credință în domeniul senzorial — credința cotidiană — omului i-a fost întotdeauna proprie credința în supranatural — religioasă"[6].

Reprezentările despre supranatural conțin cîteva particularități formale, proprii oricărui obiect al credinței, inclusiv celui nereligios. Din totalitatea de date de care dispune omul, obiecte ale credinței pot să devină doar acelea care au o importanță deosebită pentru activitatea lui zilnică și care, în același timp, în mod practic, nu sînt dovedite, adică nu au devenit adevăruri îndeobște recunoscute.

Necesitatea orientării în multitudinea și complexitatea fenomenelor din natură și societate, de a lua decizii în condițiile unei schimbări rapide a mediului ambiant,

* Trimiterile se fac la ediția românească, București, 1968.

[6] S. GLAGOLEV, *Vera i znanie*, în „Vera i Razum", Nr. XXI, p. 359, Harkov, 1909.

Scanned with OKEN Scanner

creează posibilitatea elaborării unor principii de explicare și clasificare a fenomenelor de mare generalitate. Această posibilitate este inclusă în cel mai simplu cuvînt, în noțiunea cea mai simplă. O asemenea abordare a fenomenelor îl scutește pe om de necesitatea de a cerceta în detaliu fiecare nou fenomen și permite ca plecînd de la puținele lui caracteristici să fie trecut într-una sau alta din grupele de fenomene. Fiecare om își creează unul sau altul din modelele mentale de acțiune, într-o situație reală sau posibilă. Alături de modelele specifice, necesare pentru anumite situații concrete, omul, în scopul orientării și definirii comportamentului său, are nevoie de modele mentale proprii, mai cuprinzătoare. Un asemenea model se compune, uneori, la nivelul intuitiv, pe baza informației primite de la societate, ca și pe baza experienței personale a individului. O dată cu apariția religiei, de-a lungul veacurilor, fiecare nouă generație primea de la societate informația despre așa-zisul caracter real al lumii transcendentale și influența ei asupra omului. Întrucît propria experiență a omului acumulată de-a lungul timpului confirma influența „forțelor dușmănoase, necontrolabile" asupra activității lui practice cotidiene, preluarea de la societate a reprezentărilor despre supranatural părea să-și afle confirmarea în propria experiență. În acest mod, în modelul mental individual al lumii se cimenta ca unul din elementele constitutive și reprezentarea despre supranatural. Dar, cum s-a subliniat mai sus, caracterul acestei reprezentări e de asemenea natură încît el imprimă și celorlalte elemente ale gîndirii un anumit conținut, vizînd concepția despre lume, prezentîndu-se ca principiu definitoriu al structurii gîndirii respective. Prin aceasta se explică acea situație în care credincioșii de rînd, chiar cu un nivel limitat de cunoștințe, susțin principiul idealist-religios de explicare a lumii ca pe propriile lor convingeri, ca pe „credința proprie".

În U.R.S.S., unde întregul sistem al educației sociale și al învățămîntului sînt pătrunse de concepția materialistă, omul, chiar educat într-un mediu religios, nu mai primește, ca odinioară, o informație unilaterală, religioasă, ci trebuie să opteze între tabloul religios-idealist și cel materialist al lumii. Dar, dacă omul nu posedă

Scanned with OKEN Scanner

suficiente cunoştinţe ştiinţifice, iar legăturile lui practice cu viaţa societăţii sînt limitate de viaţa lui cotidiană unilaterală, atunci, şi în vremea noastră, el poate să primească explicarea religioasă a lumii ca răspunzînd mai bine experienţei lui personale. Sub acţiunea predicilor religioase despre superioritatea credinţei şi a dogmaticii, ca şi sub influenţa multiplelor mijloace de infiltrare a concepţiei religioase, această concepţie se poate transforma, la anumiţi oameni, dintr-un element emoţional într-o credinţă religioasă.

Obiectul credinţei îl reprezintă nu întreaga informaţie cuprinsă în conştiinţa omului, ci numai aceea care avînd o importanţă personală nu este verificabilă cu ajutorul cunoştinţelor. Acele date al căror adevăr obiectiv este dovedit nu devin obiect al credinţei. Şi, este de la sine înţeles. Faptul că pămîntul este rotund, crearea aparatelor de zbor, transmiterea sunetului, a vocii la distanţă, prin radio, probleme cîndva socotite discutabile au căpătat în prezent importanţa unor adevăruri dovedite şi sînt general-recunoscute. Asemenea cunoştinţe nu determină reacţii emoţionale. Numai acele informaţii care poartă caracter de ipoteze, şi pe baza cărora oamenii trebuie să acţioneze, pot să suscite reacţii emoţionale, să devină obiect al credinţei.

Reprezentarea despre supranatural nu are nici un temei, ea fiind în totală contradicţie cu datele ştiinţei şi practicii. După cum s-a mai arătat, ea a apărut ca o reflectare neadecvată, fantastică a forţelor şi fenomenelor naturale şi sociale care domină oamenii. În momentul în care un anume fenomen din natură sau societate devine cunoscut şi aceste cunoştinţe prin intermediul activităţii practice devin un bun al maselor largi, ele pierd aureola de misterios şi supranatural. Încă relativ recent fulgerul şi tunetul erau considerate de oameni ca forţe supranaturale. După ce oamenii de ştiinţă au reuşit să explice aceste fenomene şi nu numai să le realizeze experimental, ci şi să folosească în practică forţa electricităţii, nimănui nu-i mai vine în minte să vadă în aceste fenomene ceva supranatural.

Această particularitate a credinţei religioase şi-a găsit reflectarea în contradicţiile din poziţiile unor teologi în legătură cu supranaturalul, cu dumnezeu. Străduin-

Scanned with OKEN Scanner

du-se să prezinte teologia drept știință, susținînd că credincioșii știu în ceea ce cred, teologii pretind că reprezentarea despre supranatural, despre dumnezeu se referă la domeniul cunoștințelor.

Într-adevăr, uneori termenul „cunoștințe" se folosește pentru desemnarea întregii informații de care dispune un individ. I. A. Ponomareov, în lucrarea *Cunoștințele, gîndirea și dezvoltarea intelectuală*, propune să se delimiteze gîndirea și cunoștințele sub aspectul lor psihologic de cele gnoseologice. El observă că „în aspectul concret-științific, psihologic, cunoștințele se prezintă ca modele dinamice ale obiectelor și fenomenelor, a însușirilor acestora, respectiv, ca elemente din care este constituit psihicul"[7]. Autorul subliniază, pe bună dreptate, că identificarea aspectului gnoseologic cu cel psihologic duce la neînțelegeri, confuzii. Tocmai această dublă importanță a termenului „cunoștințe" este folosită de o serie de teologi cu scopul de a prezenta reprezentările credincioșilor despre dumnezeu drept cunoștințe. Unii teologi susțin că dumnezeu este însuși adevărul, iar teologia mărturia acestui adevăr. Astfel, S. Glagolev, străduindu-se să „dovedească" că credința religioasă se referă la domeniul cunoștințelor, transfera discuția despre cunoștințe în planul psihologic, prezentînd drept cunoștințe totalitatea reprezentărilor pe care le posedă un individ. S. Glagolev folosește o metodă preluată, pînă în zilele noastre, de către teologi în cazurile analoage. El declară că credincioșii — unii mai bine, alții mai puțin bine — știu în ceea ce cred. De aici se trage concluzia că credința nu ar contrazice cunoștințele: „la anumite persoane credința poate să se ridice pînă la cunoștință. Defunctul arhiepiscop Nicanor a propus aserțiunea privind faptul că credința creștină reprezintă o sumă de cunoștințe"[8]. După cum vedem, în cazul de față, prin cunoștințe se înțeleg acele reprezentări ale omului de justețea cărora el este convins, deși ele se află în totală contradicție cu suma adevărurilor științifice de care dispune societatea.

[7] I. A PONOMAREOV, *Znanie, mișlenie i umstvenoe razvitie*, Moscova, 1967, p. 90.

[8] S. GLAGOLEV, *Vera i znanie*, în *Vera i razum*, Harkov, 1909, p. 361.

Scanned with OKEN Scanner

Sub aspectul lor gnoseologic, cunoştinţele cuprind totalitatea adevărurilor, dovedite din punct de vedere ştiinţific şi confirmate de practică, de care dispune societatea în întregul ei. Raportate la om, luat individual, cunoştinţele cuprind acea parte a reprezentărilor lui şi a informaţiilor cuprinse în acestea care au calitatea de adevăr obiectiv. Însă, oricît de atrăgător ar fi pentru teologi de a include obiectul credinţei religioase, supranaturalul, pe dumnezeu, în domeniul cunoştinţelor, aceasta este deosebit de dificil nu numai pentru faptul că roadele fanteziei nu pot fi în mod obiectiv incluse în sfera cunoştinţei, ci şi pentru că a susţine deplina cognoscibilitate a lui dumnezeu înseamnă, de fapt, a nimici religia.

Pentru acest fapt, o serie de teologi preferă să sublinieze deosebirea dintre cunoştinţe şi credinţa religioasă. Astfel, S. Bulgakov, recunoscînd că credinţa religioasă contrazice raţiunea, arată că cunoştinţele nu au nevoie de credinţă, iar aceasta din urmă nu este legată de logică. „Raţiunea consideră drept adevăr numai ceea ce poate fi *dovedit*, ceea ce reprezintă o verigă *necesară* în lanţul cauzal. Necesitatea logică reprezintă fundamentul cunoştinţei. Credinţa este calea spre cunoaştere fără necesitatea dovezilor logice pentru ceea ce s-a atins, ea nu este legată de cauzalitate, în ceea ce se crede nu este necesar să fie cunoscut; credinţa trece dincolo de graniţele cunoştinţelor, iar ceea ce trebuie cunoscut nu are nevoie de credinţă"[9].

Ocupîndu-se de problema cunoaşterii lui dumnezeu, S. Bulgakov sublinia că „«religia numai în limitele logicii» sau religia imanentă a idealismului subiectiv nu este nici pe departe religie"[10].

Teologii ortodocşi s-au ridicat nu numai împotriva idealismului subiectiv, ci şi împotriva celui obiectiv. Profesorul teolog N. P. Rojdestvenski, de pildă, scria despre incompatibilitatea filozofiei lui Hegel cu ortodoxia: „ideea de bază, reprezentînd fundamentul acestei concepţii, ca de altfel toate tezele filozofiei hegeliene, nu poate fi folosită de creştinismul ortodox, întrucît

[9] S. BULGAKOV, *Svet nevecernîi*, Moscova, 1917, p. 25.
[10] *Ibidem*, p. 17.

Scanned with OKEN Scanner

această idee lipsește ortodoxismul de revelația supranaturală"[11].

În acest fel, deși unii teologi se străduiesc să lege supranaturalul, pe dumnezeu de domeniul cunoștințelor, se ridică, în același timp, în mod categoric împotriva raționalismului filozofic. Credința religioasă, prin conținutul său, reprezintă o relație emoțională, de un fel deosebit, față de supranatural, caracterizată nu numai prin lipsa de îndoieli, ci și prin dorința de a apăra convingerea în realitatea acestuia. Importanța laturii psihico-emoționale a credinței religioase este atît de mare încît nu de puține ori este socotită ca aparținînd în întregime sferei trăirilor și aceasta nu întîmplător. Unii atei își amintesc probabil situațiile în care discuțiile lor cu credincioșii se terminau cu următoarele afirmații categorice: „Se poate că totul așa și este, după cum spuneți dumneavoastră, eu, însă, totuși cred în dumnezeu". Un asemenea refuz categoric al unor credincioși de a respecta regulile elementare ale logicii, referirea la credință în ciuda unor argumente contrare evidenței și general-recunoscute, creează impresia că credința este un sentiment deosebit, opus rațiunii.

În legătură cu aceasta, A. Vvedenskii scria: *„credința religioasă este sentimentul acordului vieții noastre cu Absolutul sau, altfel spus, sentimentul unei contopiri mistice vii cu El"*[12].

O asemenea caracterizare a credinței este în bună parte proprie și teologilor creștini contemporani. I. Ivanov scria în „Jurnalul patriarhiei din Moscova": „Credința prin sine însăși este un act psihic interior și nu o formulă. Credința creștină este înainte de toate o trăire"[13].

După părerea teologilor creștini, mai ales a celor ortodocși, credința religioasă nu este o trăire obișnuită, asemănătoare altor sentimente umane. Ea ar avea și un conținut gnoseologic specific, ca mijloc de pătrundere

[11] N. P. ROJDESTVENSKI, *Hristianskaia apologhetika*, vol. 1, 1884, p. 103.
[12] A. VVEDENSKII, *Relighioznoe soznanie iazîcestva*, p. 94.
[13] „Jurnal Moskovskoi patriarhii", 1963, nr. 10, p. 64.

Scanned with OKEN Scanner

în tainele dumnezeiești: „credința este pătrunderea în tainele, în esența nevăzută a existenței"[14].

În realitate, însă, obiectul credinței religioase, după cum s-a arătat mai sus, este reprezentarea despre supranatural, despre dumnezeu, reprezentare care se găsește numai în mintea credincioșilor. Și întreaga „cunoaștere" a lui dumnezeu nu este altceva decît concretizarea acestor reprezentări religioase, procesul de însușire a învățăturii religioase.

Cum și de către ce este determinată apariția unor asemenea relații emoționale față de idei și reprezentări religioase, sau, altfel spus, cum se explică aspectul psihologic-emoțional al credinței?

Teologii susțin că această capacitate de credință este implîntată în sufletul omului de către dumnezeu însuși, încă de la actul creației. Și problema constă în ce anume își găsește omul satisfacerea acestei sete nestăvilite de credință — în adevărata credință în valoarea supremă, în dumnezeu, cum se întîmplă cu oamenii credincioși, sau în credința în unele sau altele din valorile trecătoare, pămîntești. În legătură cu aceasta, N. P. Rojdestvenski scria: „Cînd în ea (Biblie) se vorbește despre crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu, despre implîntarea de către Dumnezeu însuși a capacității omului de a năzui către iubirea de Dumnezeu, către perfecțiunea asemănătoare creatorului său, prin aceasta se are în vedere faptul că pentru religie este pusă o bază temeinică în ființa lăuntrică a omului, în asemănarea lor"[15].

În realitate, credința religioasă folosește pentru afirmațiile sale cîteva particularități ale psihicului uman, în mod concret, posibilitățile emoționale față de unele idei, reprezentări, chipuri. Această dispoziție își găsește explicația, pe de o parte, în particularitățile psiho-fiziologice ale omului, iar pe de alta în particularitățile lui de însușire a realității înconjurătoare. Să ne oprim asupra ultimului moment.

După cum s-a mai menționat, trăsătura specifică a activității umane este finalitatea ei, faptul că omul ur-

[14] *Ibidem.*

[15] N. P. ROJDESTVENSKI, *Hristianskaia apologhetika*, vol. I, p. 175.

Scanned with OKEN Scanner

mărește realizarea unui anumit scop. Însă, pînă la realizarea scopului propus, omul trebuie să străbată o serie de momente intermediare pe care nu poate să le prevadă în întregime. Altfel spus, omul trece la realizarea practică a scopului propus fără a dispune, în acel moment, de întreaga informație necesară privind căile și mijloacele pentru atingerea acestui scop. O asemenea mișcare, avînd de înfruntat momente cu multiple semne de întrebare, poate fi finalizată dacă intră în acțiune mecanismele emoționale, care ajută la mobilizarea forțelor fizice și spirituale ale omului. Efectul deosebit de tonic al emoțiilor pozitive este îndeobște cunoscut. Într-o acțiune dificilă, care ridică multe probleme și, ca atare, cere mobilizarea tuturor forțelor și posibilităților umane, emoția pozitivă joacă un rol stimulator deosebit. De aceea, într-un mod adesea inconștient, omul caută să găsească anumite semne, indicii, care i-ar întări încrederea în reușita acțiunii sale, în atingerea scopului propus și prin aceasta să-și mențină sentimentul de încredere, chiar și în situațiile dificile.

În acest mod, însuși specificul de însușire a realității de către om în procesul muncii creează și dezvoltă în el tenacitatea necesară pentru atingerea scopului propus, năzuința de a realiza scopul ce și l-a propus în conștiință, de a depăși toate piedicile posibile ce apar pe parcurs.

În același timp, se formează capacitatea de a se apropia emoțional de unul sau altul din modelele mintale propuse, de una sau alta din reprezentări, chipuri și, astfel, treptat, în procesul activității practice, se formează capacitatea de a crede în realizarea diferitelor idei, reprezentări. Necesitatea de a se orienta în lumea înconjurătoare formează reprezentări din ce în ce mai largi despre realitatea înconjurătoare respectivă. La începutul istoriei omenești, cînd posibilitatea verificării cunoștințelor era limitată, în reprezentările despre lume se împleteau cunoștințele reale cu tablouri fantastice. În continuare, pe baza activității lor practice, oamenii elaborau idealuri și își propuneau scopuri în care își găseau reflectarea încrederea în forța lor creatoare și transformatoare. Aceasta era credința în forțele și rațiunea omului, credința care se baza pe experiența an-

Scanned with OKEN Scanner

terioară și reflecta tendințele istorice reale ale dezvoltării sociale.

Însă, în mersul dezvoltării istorice, oamenii acumulau și o altă experiență, alte cunoștințe, în care se oglindeau limitele istorice ale mijloacelor practice de transformare a realității, care se găseau la dispoziția oamenilor. Altfel spus, ei aflau și faptul că forțele lor sînt limitate, că omul trebuie să acționeze în condiții pe care nu este capabil să le schimbe, deși aceste condiții sînt dușmănoase, străine lui. În acest context s-a format o psihologie, în masă, de neîncredere, a propriei slăbiciuni, de dependență față de ceva foarte puternic. Asemenea stări psihologice sînt propice apariției concepției privind dependența omului de forțe supranaturale.

Funcția concepției religioase consta nu în a-l ajuta pe om în transformarea realității în interesul acestuia, ci în a ajuta adaptarea lui subiectiv-psihologică la condiții care depășeau forța și înțelegerea sa. Ideile religioase reflectau și întăreau slăbiciunea omului, dar, în același timp, ele îi creau și impresia unei mai mari înțelegeri a realității, căpătînd astfel o mare importanță psihologică ca mijloc pentru atingerea unui „echilibru" emoțional. Găsind în religie un mijloc de a explica experiența, omul a început să aprecieze aceste idei ca adevăruri, crezînd în slăbiciunea sa; omul credincios vede în religie singura cale spre succes și scăpare. În acest fel se formează raportarea emoțională față de concepțiile și reprezentările religioase, apare și se întărește credința religioasă.

Din cele arătate mai sus reiese că credința religioasă și credința lipsită de religiozitate au ca punct de plecare tipuri emoționale diferite. Dacă credința religioasă are ca punct de plecare neîncrederea omului, sentimentul dependenței, lipsa de libertate, diferite tipuri de credință nereligioasă se bazează pe emoțiile pozitive, chemate la viață de realizarea cu succes a activității creatoare și transformatoare.

Capacitatea de a reacționa emoțional față de reprezentările și ideile proprii își găsește explicația tot în particularitățile psiho-fiziologice ale omului. Aici este locul să ne referim la concepția avansată de către docto-

Scanned with OKEN Scanner

rul în ştiinţe medicale P. V. Simonov, despre natura emoţiei. P. V. Simonov abordează emoţiile ca un factor important în acţiunea de adaptare a animalelor superioare şi a omului. Emoţia, după părerea lui, compensează insuficienţa informaţiilor şi prin aceasta ajută omul (sau animalul) să reziste în faţa unor situaţii necunoscute sau neprevăzute.

Emoţia apare în lipsa sau insuficienţa informaţiei — aceasta este teza de bază a concepţiei lui P. V. Simonov. Trăsătura caracteristică a emoţiei o reprezintă grăbirea şi intensificarea reacţiilor, datorită căruia fapt emoţia asigură prelungirea acţiunii chiar în lipsa informaţiei, stimulează căutarea de noi informaţii. „Deosebit de mare este rolul emoţiei, ca forţă motrice, în căutarea informaţiei, insuficientă pentru asigurarea trebuinţelor" — remarca P. V. Simonov[16]. În lumina acestei concepţii, devine clar că acele idei sau reprezentări care, fie că nu au o explicaţie precisă, fie sînt contrazise de realitate şi care, în acelaşi timp, au un mare rol în orientarea individului respectiv capătă o tentă emoţională, devin obiectul convingerii sau al credinţei. În acele situaţii cînd acţiunea are loc pe baza unor cunoştinţe precise şi atingerea scopului nu ridică nici un fel de îndoieli, emoţiile nu se manifestă. De aceea ele nu întovărăşesc asemenea reprezentări şi idei care sînt recunoscute de toţi drept adevăruri.

În credinţa religioasă elementele intelectuale şi cele emoţionale sînt deosebit de unite. Un rol hotărîtor îl au aici emoţiile. În acest caz teologii au dreptate cînd arată că pentru omul religios sînt importante nu soliditatea logică a părerilor şi bogăţia cunoştinţelor şi nici măcar datele teologiei, ci credinţa în „există", adică sentimentul de încredere în existenţa supranaturalului în ciuda dovezilor raţiunii.

Credinţa, avînd un rol stimulator în procesul de cunoaştere, a fost transformată de religie în înaltă capacitate „dumnezeiască" a conştiinţei umane, contrapunînd-o cunoaşterii consecvent ştiinţifice şi îndreptînd-o asupra unui obiect fantastic, închipuit.

[16] P. V. SIMONOV, *Cito takoe emoţia?*, Moscova, 1966, p. 38.

Scanned with OKEN Scanner

Starea de spirit religioasă și structura ei

B. D. PARÎGHIN, B. A. ERUNOV,
V. R. BUKIN (Leningrad)

Printre multiplele componente ale lumii psihice a credincioșilor, cu orientare religioasă pregnantă, una din cele mai importante componente o reprezintă starea de spirit religioasă. Ea caracterizează tonusul și orientarea generală a persoanei spre unele sau altele din obiectele religioase din sfera cultului și a ideologiei respective.

Apreciind religia ca „un sistem mai mult sau mai puțin închegat", G. V. Plehanov cuprinde în definirea ei, alături de reprezentări și acțiuni specifice și stările de spirit[1]. Interesant este că, fără a nega legătura generală a stărilor de spirit religioase cu sentimentele religioase („stările de spirit țin de domeniul sentimentelor religioase"[2]), G. V. Plehanov include în definirea religiei nu sentimentele, ci stările de spirit. În această opțiune a lui Plehanov își spune cuvîntul modul în care acesta abordează stările de spirit. El consideră că stările de spirit exprimă mult mai flexibil și mai adecvat lumea emoțională a credinciosului și că sînt capabile, într-o anumită măsură, să dezvăluie esența sentimentelor religioase înseși.

Este deosebit de evident că stările de spirit religioase își au specificul lor, determinat de factorii sub acțiunea cărora se formează. Locul stărilor de spirit religioase în viața și activitatea credincioșilor este determinat însă,

[1] Vezi G. V. PLEHANOV, *Izbranie filozofskie proizvedenia*, vol. III, Moscova, 1957, p. 330.
[2] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

în primul rînd, de rolul pe care îl joacă ele atît în viaţa psihică a individului, cît şi în psihologia societăţii. Dispoziţiile religioase reprezintă un anumit tip specific de stări de spirit. Ele se supun însă aceloraşi legi care domină stările de spirit în general, în toate domeniile nereligioase ale activităţii psihice. Din această cauză, este extrem de dificil de a dezvălui specificul stării de spirit religioase şi locul ei în psihologia religioasă, fără a cerceta particularităţile stărilor de spirit în general şi locul lor în viaţa psihică a personalităţii şi a societăţii.

În literatura psihologică există multe şi contradictorii păreri privind trăsăturile esenţiale ale stărilor de spirit. Multitudinea şi diversitatea aprecierilor asupra acestui fenomen, într-adevăr complex, se explică atît prin deosebirea unghiurilor de vedere din care este abordat, a principiilor metodologice folosite de către cercetători, cît şi prin faptul că obiectul cercetării prezintă o multitudine de însuşiri şi trăsături specifice. De aceea, este foarte important să prezentăm, în prealabil, punctul nostru de vedere cu privire la natura stărilor de spirit, să delimităm clar şi precis acele aspecte pe care trebuie să le cercetăm.

În mod obişnuit, în literatura de specialitate, respectiv în psihologia generală, starea de spirit este definită ca o trăire instabilă, mai mult sau mai puţin persistentă, reprezentînd o slabă manifestare a sentimentelor. În acelaşi timp, trăsătura sa specifică esenţială este legată de faptul că ea are însuşirea de a putea influenţa toate reacţiile psihice, lăsînd o anumită amprentă asupra întregului comportament uman, ca şi cum ar cuprinde întregul psihic[3].

Or, o asemenea abordare nu este consecventă întrucît, pe de o parte, cercetează starea de spirit ca un sentiment lipsit de intensitate, iar, pe de alta, i se atribuie o putere deosebită, considerînd-o capabilă să cuprindă întreaga personalitate şi să influenţeze într-o măsură însemnată asupra comportamentului acesteia. Într-ade-

[3] Vezi S. L. RUBINŞTEIN, *Osnovî obşcei psihologhii*, Moscova, 1940, p. 498; P. M. IAKOBSON, *Psihologhia ciuvstva*, Moscova, 1958, pp. 24—25.

Scanned with OKEN Scanner

văr, comparînd sentimentul cu starea de spirit se evidenţiază, de obicei, prezenţa şi într-un caz şi în celălalt a unor trăsături comune cum ar fi labilitatea, impulsivitatea etc. şi, pe această bază, le apropie pînă la confundare, deosebindu-le doar din punct de vedere cantitativ.

În acelaşi timp însă, există şi un punct de vedere după care sentimentele sînt deosebit de persistente şi cu o orientare precisă în timp ce starea de spirit este lipsită de aceste determinări.

Părerile contradictorii privind conţinutul sentimentelor în comparaţie cu cel al stărilor de spirit se explică, în primul rînd, prin faptul că aici se compară două obiecte de cercetare nu întru totul comparabile. Astfel, sentimentul este cercetat ca o trăire ce se deosebeşte de emoţii, adesea schimbătoare, iar starea de spirit este apropiată de excitaţia emoţională, legată în mare măsură de formele inferioare ale trăirilor psihice. Însă, după cum se ştie, starea de spirit poate fi, ca şi sentimentul, o trăire deosebit de complexă. De aceea, cercetarea sentimentului, în comparaţie cu starea de spirit, ca o stare psihică stabilă şi cu o orientare precisă, la obiect, este posibilă numai dacă luăm sentimentul, spre deosebire de starea de spirit, într-un sistem determinat de trăiri concrete, legat şi de ideile şi de principiile de comportare. Dacă, însă, noi cercetăm diferite tipuri de stări de spirit care au aceleaşi forme de legături, atunci şi ele posedă asemenea însuşiri ca stabilitatea şi orientarea precisă la obiect.

Putem spune, de aceea, că dacă, în general, pentru starea de spirit nu sînt obligatorii stabilitatea şi orientarea spre obiect, pentru o stare de spirit socială dezvoltată, cuprinsă în „nucleul" personalităţii*, aceste însuşiri devin obligatorii. V. I. Lenin observa că dezvoltarea conştiinţei maselor populare duce la aceea că stările de spirit „general-protestatare" confuze, insuficient de conturate, se schimbă în stări de spirit democratice, conştiente în cursul desfăşurării mişcării revoluţionare. Tot aşa cum, după aprecierea lui V. I. Lenin, în

* Prin „nucleul personalităţii" înţelegem totalitatea însuşirilor care determină orientarea ei socială fundamentală şi principalele trăsături ale comportamentului acesteia.

Scanned with OKEN Scanner

perioada războiului mondial starea de spirit a maselor în favoarea păcii a căpătat întru totul un caracter conștient[4].

În caz că stările de spirit religioase nu ocupă un loc important în viața personalității, atunci ele nu au un caracter stabil și nici o finalitate precisă. Dacă, în schimb, personalitatea le acordă o importanță deosebită și încearcă să le conștientizeze, atunci ele devin hotărîtoare în conștiința individului respectiv și capătă, în cea mai mare parte a lor, o stabilitate și o obiectualitate precisă.

O asemenea abordare a stării de spirit ne permite să dezvăluim legătura ei reală cu sentimentul. O anumită organizare și sistematizare a sentimentelor, legătura lor cu ideile fundamentale ale persoanei le conferă celor dintîi un caracter de stare de spirit socială. În cazul cînd dispoziția socială intră în „nucleul" personalității, adică este legată de componentele sale intelectuale esențiale, ea poate să primească un caracter deosebit, manifestîndu-se sub formă de stare de spirit. Aceasta din urmă poate fi cercetată ca o formă superioară de conștientizare a personalității (sau a colectivului), a trăirilor sale, trăiri care se găsesc într-o legătură mult mai puternică cu elementele raționale.

Stările de spirit religioase, prin natura lor, sînt stări sociale. Starea de spirit religioasă are o influență importantă asupra „climatului emoțional" în care trăiește personalitatea și colectivul. Ea influențează nemijlocit și mijlocit asupra capacității de muncă, a inițiativei sociale și determină caracterul relațiilor dintre oameni. De alfel, trebuie menționat că, apărute ca urmare a reflectării relațiilor reale între oameni, stabilite în procesul contactelor psihologice, ideologice, religioase, stările de spirit la rîndul lor pot să se transforme în trăsături definitorii ale personalității, influențînd prin aceasta asupra părerilor și acțiunilor ei. De stările de spirit sociale depinde modul de a percepe și înțelege realitatea obiectivă cît și particularitățile gîndirii. În

[4] Vezi V. I. LENIN, *Opere complete*, vol. 26, Editura Politică, București, 1964.

Scanned with OKEN Scanner

general, se poate aprecia că starea de spirit religioasă influenţează asupra întregii sfere a acţiunilor sociale ale oamenilor.

NATURA ATOTCUPRINZĂTOARE A STĂRII DE SPIRIT ŞI RELIGIA

Pentru a înţelege structura stării de spirit religioase trebuie, înainte de toate, s-o comparăm cu alte fenomene asemănătoare. Din cercetarea naturii generale a stării de spirit decurge că ea, asemănător sentimentului, poate funcţiona în cele mai diferite sfere ale vieţii sociale, primind înfăţişarea esteticului, eticului, politicului, juridicului, religiosului. În viaţa practică reală, însă, fiecare din tipurile de stări de spirit menţionate mai sus nu există în formă pură. De regulă, în viaţa psihică a personalităţii toate tipurile de stări de spirit se manifestă ca un tot. Modalitatea lor de existenţă îngreuiază cercetarea fiecărui tip luat în parte.

Într-adevăr, dacă starea de spirit religioasă ar exista de sine stătător, fără interacţiune cu celelalte stări de spirit, dezvăluirea particularităţilor sale ar fi mai puţin dificilă. În acest caz şi lichidarea ei nu ar ridica probleme deosebit de grele; ar fi suficient să se demonstreze inconsistenţa ideilor ce o generează pentru a o lipsi de orice motivare în psihicul respectiv. Însă, întrucît în psihicul uman stările de spirit se întrepătrund, diferitele lor tipuri, cu conţinutul lor specific, împletindu-se între ele, pot fie să se intensifice, fie să se diminueze, creîndu-se situaţii în care starea de spirit religioasă primeşte în lumea psihică un sprijin suplimentar din partea stărilor de spirit nereligioase. Prin urmare, în cadrul stărilor de spirit sociale, starea de spirit religioasă depinde de toate celelalte elemente ale acestora. În aceeaşi măsură şi dinamica stării de spirit religioase va depinde de dinamica tuturor celorlalte. Din această cauză, înainte de a acţiona asupra stării de spirit religioase a individului, este important să ne lămurim asupra legăturii dintre aceasta şi celelalte elemente ale stării de spirit sociale.

Pentru înţelegerea particularităţilor de integrare a

Scanned with OKEN Scanner

diferitelor tipuri de stări de spirit este deosebit de important să luăm în considerație faptul că ele sînt legate într-un mod sau altul de „nucleul" personalității și reprezintă, în ultima instanță, tocmai expresia specificității acesteia. Drept urmare, și caracterul integrării și totalitatea componentelor depind de structura personalității, de bogăția și multilateralitatea conștiinței sale. Cu cît este mai îngustă sfera de interese a personalității și cu cît sînt mai unilaterale legăturile ei reale cu condițiile sociale, cu atît mai restrînsă și mai unilaterală va fi starea ei de spirit socială. De ea va depinde și natura socială a dispoziției acesteia. În funcție de condițiile sociale, în anumite situații date, starea de spirit generală a persoanei poate fi dominată de starea de spirit religioasă, care devine dacă nu unică, atunci cel puțin hotărîtoare. În această situație să acționezi asupra stării de spirit religioase devine dificil, întrucît nu există posibilitatea de a te sprijini pe alte tipuri de stări de spirit sociale, care fie că sînt slab dezvoltate, fie că sînt în dependență de starea de spirit religioasă. Caracterul de concepție al religiei duce la aceea că starea de spirit religioasă se străduiește să domine asupra stării de spirit nereligioase, să se întărească pe seama celei din urmă. Reprezentantul filozofiei religioase ruse și al teologiei, V. Zenkovskii, era nu departe de adevăr atunci cînd scria: „Ca și în psihicul individual și în sistemul mișcării psihice sociale religia se poate dezvolta și întări doar ocupînd un loc central; fără aceasta dispare realitatea ei psihică, forța ei vitală"[5].

Neavînd propria sa forță, starea de spirit religioasă încearcă să pătrundă în toate celelalte stări de spirit, reorientîndu-le pe calea religiei. Asemănător cu faptul cum religia, în întregul ei, parazitează pe trunchiul sănătos al cunoașterii umane așa și starea de spirit religioasă se prezintă ca o excrescență pe lumea psihică a personalității.

În cercetarea stării de spirit religioase se poate lua modelul structurii care a primit în literatură denumirea de ansamblu. În știința contemporană cîștigă din ce în ce mai mult teren ideea că atunci cînd există nu o sin-

[5] V. ZENKOVSKII, *Rosia i provoslavie*, Kiev, 1916, p. 33.

Scanned with OKEN Scanner

gură calitate, ci mai multe și ele se prezintă în cadrul aceluiași proces, atunci ele nu există separat unele de altele ci constituie un tot unic. Așa se prezintă și calitatea acestui întreg, deosebindu-se de calitățile elementelor constitutive. Deosebirea specifică constă în aceea că aceste calități constituente nu se dizolvă, nu dispar în cadrul întregului, ci continuă să coexiste în structura întregului, cu drepturi relativ egale.

Caracteristica specifică a unui asemenea model al ansamblului, dacă el este folosit în cercetarea stării de spirit sociale religioase, constă, în primul rînd, în aceea că ceea ce este la prima vedere invizibil, camuflat în întreg, devine accesibil studierii. Într-adevăr, datorită faptului că diferitele tipuri de stări de spirit pierd însușirile lor specifice și funcționează relativ de sine stătător, legătura lor generală, de regulă, scapă atenției și adesea în cercetarea stării de spirit religioase nu se ia în considerație legătura ei cu alte tipuri de stări de spirit și nu este studiat locul stării de spirit religioase în sistemul stărilor de spirit sociale.

Între altele, elementele ansamblului, legate între ele, influențează unele asupra celorlalte și pot avea în sistem o situație diferită, mergînd pînă la o poziție dominantă. Astfel, de pildă, în evul mediu, starea de spirit religioasă era dominantă în ansamblul stării de spirit sociale: sentimentele și stările emoționale care apăreau în sfera vieții economice și politice primeau inevitabil o tentă religioasă.

Un asemenea tip de stări de spirit, ca și relațiile cu acestea, nu poate fi trecut cu vederea. Procesul real este cu mult mai complex. Trăirile emoționale apărute în domeniul vieții economice nu dispar fără urme ci, dimpotrivă, în virtutea importanței și forței acestora, se răspîndesc în celelalte domenii și se generalizează, cuprinzînd toate sferele vieții. Tocmai o asemenea generalizare, legată de dominarea trăirilor de un anumit tip asupra altor laturi ale vieții spirituale, conduce nu numai la formarea unei stări de spirit sociale complexe, ci îi determină și coloratura.

De asemenea, trebuie să notăm și faptul că generalizarea conduce la situația în care o serie de trăiri con-

Scanned with OKEN Scanner

crete se unesc într-un tot întreg și, influențînd unele asupra altora, se modifică între ele.

Dacă se ia în considerație că în evul mediu starea de spirit religioasă intra în esența intimă a omului — ținînd seama de caracterul mediului social-cultural —, atunci se poate explica, într-o anumită măsură, cum schimbările importante în „climatul emoțional", determinate de factorul economic, apăreau la suprafață ca noi atitudini față de biserică și religie. Astfel, nemulțumirile economice și politice, determinînd o anumită stare de spirit, apăreau în cîmpul religiei și își găseau exprimarea, în evul de mijloc, sub formă de erezii.

În lumea capitalistă de astăzi nemulțumirile politice și economice nu îmbracă, de regulă, asemenea formă. Aceasta este legat de faptul că în viața spirituală a multor oameni stările de spirit religioase și-au pierdut importanța anterioară. Și în prezent însă, la o serie de oameni, condițiile sociale nedrepte, frica în fața șomajului, a războiului, primesc adeseori o coloratură religioasă. Deosebirea în exprimare a acestei stări de spirit, față de cea din evul mediu, constă în primul rînd în aceea că în acele condiții ea reprezenta un fenomen propriu maselor largi populare, iar în prezent caracterizează doar anumite categorii de oameni, reuniți în cadrul unei anumite credințe. De aci lipsa forței de sugestie și imitație, proprie perioadei anterioare, care slăbește importanța stării de spirit religioase. Studiul influenței stărilor de spirit sociale asupra religiei nu-și pierde cu nimic din importanță în zilele noastre.

Am arătat mai sus că persistența stării de spirit religioase este strîns legată cu esența intimă a omului, cu orientarea spre un obiect specific. Acest obiect are un caracter fantastic și există doar în închipuirea oamenilor, deși reflectarea iluzorie își are cauza în afară și independent de conștiință. În aceasta rezidă laturile tari dar și cele slabe ale religiei. Latura tare este legată de dificultatea criticii acesteia în virtutea legăturii ei strînse cu imaginația omului. Cu cît mai tare lucrează imaginația în direcția obiectului religios, cu atît mai trainică devine dispoziția religioasă. De aceea, odată cu înclinarea dispoziției sociale spre religie, cînd se dezvoltă un plus de energie psihică și apar noi reprezentări fan-

Scanned with OKEN Scanner

tastice, starea de spirit religioasă crește în așa măsură încît ea devine starea de spirit dominantă a individului respectiv.

Tabloul se schimbă însă complet dacă începe un proces invers. Caracterul de ansamblu, de „sistem" al stării de spirit sociale permite, pe de o parte, diferitelor tipuri de stări de spirit să se condiționeze, iar pe de altă parte, prin întărirea independenței lor relative în ansamblu, are loc o „reîmpărțire" a energiei psihice, schimbarea caracterului reprezentărilor și a sentimentelor ca și a legăturilor dintre ele. Toate acestea duc la o scădere radicală a stării de spirit religioase, întrucît obiectul ei nu mai este susținut prin toate elementele imaginației.

Călcîiul lui Achile al stării de spirit religioase este legat de caracterul fantastic al obiectului ei. Stările de spirit nereligioase se bazează pe reprezentările despre obiectul real și, legat de acesta, cu relațiile emoționale. Cu cît mai larg și mai profund este cercul acestor reprezentări și simțăminte, cu atît mai puțin rămîne loc pentru existența reprezentărilor și simțămintelor iluzorii despre acest obiect.

Astfel, de exemplu, înclinarea simțămintelor spre domeniul politic, al dreptului, al artei duce la slăbirea înclinației religioase, la pierderea locului ei preponderent în ansamblu. Prin urmare, în contradicția dintre obiectul fantastic și cel real al stării de spirit religioase se află latura slabă a acesteia.

În procesul dezvoltării istorice, succesele obținute în cunoașterea științifică și schimbarea orînduirii sociale duc la zdruncinarea atotputerniciei elementelor religioase în ansamblul stării de spirit sociale. Solicitarea lor socială dispare și ele încetează să dețină locul central în lumea psihică a personalității. Chiar la adevărații credincioși ele se deplasează la periferia vieții lor, devin mai puțin puternice. Tocmai de aceea, biserica se străduiește, prin multiple încercări, să păstreze cel puțin o parte din forța care o aveau altă dată stările de spirit religioase. În acest scop sînt folosite din plin formele tradiționale de proliferare a stărilor de spirit religioase, legate de ritualul religios.

Un loc deosebit de important în arsenalul folosit de

Scanned with OKEN Scanner

biserică pentru stimularea stării de spirit religioase sînt mijloacele psihologice de influențare în masă, prezente în mod obișnuit în lumea laică și care nu au un caracter specific religios. Despre unul dintre asemenea exemple povestesc cei aflați de față la recepția organizată la Roma în cinstea participanților la sinodul de la Vatican, din anul 1962.

Înainte de începerea recepției, în piața Capitoliului a fost reprezentată, într-un cadru fastuos și gigantic, scena „mișcării focului viu". În piață au apărut tineri în costume negre, strînse pe corp, cu făclii în mînă. Fugind, ei aprindeau focuri în lampioane mai înainte neobservate de spectatori. Vîlvătăile focului întreceau cu mult efectele oricărei alte iluminații. Palatul, statuile au început parcă să se miște — mișcarea aerului și a făcliilor dînd senzația a ceva tainic, misterios. „Recepția încă nu începuse — scrie B. Șervinskii — și oaspeții, în mari grupuri, se înghesuiau înspre piață. Valurile de foc și umbrele negre i-au transformat în personaje ale unei opere nescrisă încă. Și se părea, cu totul eronat, că aceasta nu este un spectacol, un aranjament al unui artist, ci viața însăși. Impresia a fost atît de puternică, încît a înlăturat cu totul oricare altele si chiar a împiedicat rațiunea să rupă de îndată vălul acestor fantasme"[6].

Dacă asemenea scene produc o impresie atît de puternică chiar la persoane care sînt departe de orice credință religioasă, creîndu-le impresia unor desfășurări de mister și fantastic, atunci în lumea psihică a credincioșilor ele își găsesc un teren deosebit de favorabil. Stările de spirit religioase aflate în stare oarecum latentă se intensifică, cresc, ocupă un loc din ce în ce mai mare în balanța psihică a personalității și, în sfîrșit, pot deveni dominante. Întregul ansamblu al stării de spirit, pentru un anumit timp, se restructurează pe o tonalitate religioasă și se mișcă pe o scală religioasă. Limitarea în timp a acestor stări de spirit nu reduce importanța lor pentru susținerea religiozității, pentru întărirea personalității în religiozitatea ei. Astfel, pierzînd situația

[6] S. ȘERVINSKII, *La Genova, La Roma*, „Novîi Mir", 1966, nr. 10, p. 228.

Scanned with OKEN Scanner

dominantă în psihologia socială și în ansamblul stărilor de spirit sociale, starea de spirit religioasă poate și în condițiile de astăzi să devină dominantă în psihicul individual.

Ca și toate celelalte componente ale activității psihice a credincioșilor, înclinațiile religioase nu reprezintă un dat prestabilit. Ele se construiesc și se dezvoltă pe baza rădăcinilor gnoseologice și sociale ale religiei.

În înțelegerea procesului de formare a acestora un rol important poate să-l joace studierea convertirii.

Convertirea personalității față de credința religioasă a fost cercetată de E. Starbuck, W. James și un șir întreg de alți cercetători, care au strîns un material empiric deosebit de vast[7].

Asupra convertirii, ca un fenomen real în viața oamenilor, au atras atenția mai întîi reprezentanții ideologiei religioase și teologii. Ei au cercetat-o ca o schimbare profundă în conștiința omului, legată de însușirea interioară, personală a bazelor credinței religioase. După părerea lor, convertirea marchează trecerea radicală de la o viață dezordonată, banală, spre o viață îndreptată spre un țel și organizată în jurul unei idei centrale, spre o stare de spirit religioasă fermă.

Trebuie să menționăm faptul că convertirea, prin care omul ajunge la credință religioasă, reprezintă doar un caz particular al convertirii în general, care se poate realiza într-o formă și în domenii nereligioase. Reprezentînd un moment de cotitură în viața personalității, convertirea își pune amprenta, vizează toate manifestările esențiale ale activității psihice, ca și concepția ei despre lume. Ea influențează în mod inevitabil concepțiile politice, morale, estetice ale personalității.

În procesul convertirii personalitatea renunță la acele gînduri, idei, credințe, convingeri pe care le împărtășea anterior. Ea realizează un nou proces de valorizare, renunțînd la unele din valori, adoptînd altele. În acest proces se schimbă în mod radical poziția ei față de lumea înconjurătoare și față de sine însuși. Acum ea vede tot ceea ce îi era înainte confuz, neconștienti-

[7] E. D. STARBECK, *The Psychology of Religion*, 1899; W. JAMES, *Diversitatea experienței religioase*, ediția rusă, Moscova, 1910.

Scanned with OKEN Scanner

zat. Vorbind mai pe scurt, convertirea este schimbarea judecăţilor de valoare, schimbarea poziţiei, o profundă mutaţie în structura socio-psihologică a personalităţii.

Prin convertirea religioasă se înţelege, după părerea apologeţilor, „venirea dumnezeului la om". „Această venire, scrie teologul german F. Heiler, «venirea la cele sfinte» nu reprezintă pentru omul credincios o născo-cire, rodul unei idei fulgerătoare a minţii sau a inimii; ea se bazează pe iniţiativa dumnezeiască şi nu pe cea umană. Nu omul, prin intermediul religiei, vine la Dum-nezeu, ci invers, Dumnezeu vine la om"[8]. Aceste afir-maţii sînt însoţite prin descrierea fenomenului de către cei care l-ar fi trăit. Ei vorbesc despre o lumină care ar fi cuprins brusc sufletul lor şi totul din jur şi de o stare de spirit deosebită, cînd la cel credincios ar apărea senzaţia legăturii cu dumnezeu; noua stare de spirit nu se aseamănă cu nimic anterior şi ar ridica de pe om povara îndoielilor şi a grijilor apăsătoare.

Asemenea înţelegere a convertirii, subiectivă, se ex-plică prin faptul că ea este legată de sugestie şi auto-sugestie. Pentru aceasta este neapărat necesar ca per-soana respectivă să aibă înclinaţie religioasă. După Ja-mes, în perioada de preconvertire, trebuie să existe do-rinţa omului de schimbare a modului său de viaţă, a scopurilor şi intereselor sale. El trebuie să posede o imaginaţie bogată şi energia psihică necesară, obişnuin-ţa de a folosi senzaţiile şi sentimentele rupte de reali-tate şi capacitatea de a trăi în lumea închipuirilor. La om, în pragul convertirii, există două sentimente: sen-timentul propriei imperfecţiuni şi setea de a se apropia de ideal. În condiţiile în care înclinaţia religioasă în-vinge, atunci aceste sentimente capătă o coloratură reli-gioasă. Astfel, tendinţa către ideal se leagă de chipul lui Hristos, iar sentimentul imperfecţiunii se explică prin lipsa legăturii interioare cu dumnezeu. În aceste con-diţii, convertirea se prezintă, în mod subiectiv, ca luptă împotriva propriei imperfecţiuni.

Pe de altă parte, însuşi conţinutul convertirii, în care un rol important îl joacă şi subconştientul, măreşte şi

[8] F. HEILER, *E rsheinungsformen und Wesen der religion*, Stutt-gart, 1960, p. 563.

Scanned with OKEN Scanner

mai mult senzaţia privind caracterul ei supranatural şi conduce la considerarea acesteia, în ochii credincioşilor, drept un proces pur religios. Omul convertit se simte mai puternic, iar existenţa acelor forţe pe care el nu le poate controla, în prezenţa religiozităţii, el le consideră ca manifestarea voinţei şi încercărilor lui dumnezeu. În această situaţie are loc o mulţumire emoţională, o uşurare neobişnuită şi o nouă, complet „liniştită" receptare a tuturor greutăţilor şi nenorocirilor care sînt considerate ca o încercare a celui de sus.

Convertirea religioasă nu se prezintă niciodată într-o formă pură. Manifestîndu-se pe terenul religiei, ea atinge întotdeauna, într-o formă sau alta, celelalte forme ale conştiinţei, operînd şi în cadrul acestora o restructurare corespunzătoare, în spiritul religiei. Trăirile religioase au în vedere înainte de toate legătura cu dumnezeu şi privesc toate celelalte fenomene prin prisma acestei legături. O dată apărute, înclinaţiile religioase atrag după sine şi celelalte înclinaţii ale individului şi astfel devin hotărîtoare în ansamblul psihicului uman. În acelaşi timp, ele încep să atingă şi sfera raţionalului, deformînd-o. Ca urmare, convertirea religioasă creează o nouă structură psihologică — orientarea religioasă caracterizînd mai plenar lumea psihică a credinciosului. Aceasta, la rîndul ei, condiţionează modul specific de abordare a realităţii de către individ.

În abordarea religioasă, obiectelor receptate li se conferă un sens şi o importanţă personală, intimă, corelată cu ideea de dumnezeu. În modul religios de a privi realitatea înconjurătoare fenomenele şi obiectele reale capătă în ochii credinciosului un anumit caracter iluzoriu, în spatele căruia se caută un sens divin şi prestabilit. Aceasta are ca rezultat o valorizare specifică, o atribuire obiectelor şi fenomenelor a propriilor caracteristici. Asupra acestui fenomen a atras atenţia încă Helvétius. Povestind cum un grup de oameni priveau luna la telescop şi încercau să caracterizeze cele văzute în termeni şi categorii pămînteşti, el observa că printre alte observaţii avansate, ţinînd seama de situaţia socială a celui care privea, erau şi caracterizări date de preoţi. Pe lună ei „observau" profilîndu-se clopote bi-

Scanned with OKEN Scanner

sericești[9]. Rezultatul unei asemenea receptări este dictat de modul de a privi, religios, care și condiționează legătura credinciosului cu lumea obiectivă. Apărută pe fondul înclinației religioase, proprii vieții psihice a credinciosului, privirea religioasă asupra lumii stimulează adîncirea și dezvoltarea tendințelor religioase ale psihicului.

STRUCTURA STĂRII DE SPIRIT RELIGIOASE

Pe baza cercetării trăsăturilor caracteristice generale ale stării de spirit religioase și a dinamicii schimbărilor ei, ca și prin luarea în considerare a legăturilor pe care aceasta le are în sistemul social-psihologic al personalității se pot trage și anumite concluzii privind particularitățile ei structurale.

Spre deosebire de sentimentele și trăirile religioase, starea de spirit reprezintă o realitate integrată, mai complexă, a psihologiei religioase, în raport cu care celelalte elemente psihologice amintite se prezintă doar ca niște cazuri particulare[10]. Aceasta înseamnă că starea de spirit religioasă reflectă situația sentimentelor și, legate de ele, a elementelor raționale care, în sistemul psihologic al personalității, nu se prezintă ca definitorii. Îndeplinirea acestei din urmă funcții conduce la aceea că personalitatea, într-o măsură mai mare sau mai mică, receptează realitatea prin prisma normelor și simbolurilor religioase și, corespunzător cu acestea, interpretează faptele realității, ceea ce determină, la rîndul său, caracterul acțiunilor sale. Măsura, însă, în limitele căreia are loc o asemenea interpretare și acțiune depinde de caracterul stării de spirit religioase însăși.

Ne-am străduit să arătăm mai înainte că, prin structura sa, starea de spirit religioasă este complexă. Ca și în oricare altă stare de spirit în ea se pot deosebi două nivele fundamentale, care în anumite situații se pot pre-

[9] Vezi HELVÉTIUS, *Despre spirit*, Editura științifică, București, 1959.

[10] Vezi B. D. PARÎGHIN, *Obșcestvenoe nastroenie*, Moscova, 1966, pp. 22—24, 27—30, 57—60.

Scanned with OKEN Scanner

zenta ca două forme relativ deosebite de înclinație — de conjunctură, nestabile și constante, trainice.

Starea de spirit religioasă de conjunctură, situațională a personalității este de obicei legată de fenomene de scurtă durată, trecătoare, din viața personalității. Acestea, de regulă, sînt fie legate de îndeplinirea diferitelor tradiții religioase, a diferitelor acțiuni ale cultului, care determină căderi sau intensificări ale vieții psihice, fie de situații de viață neobișnuite, ca, de pildă, pierderea părinților și a celor apropiați, boli grele, care pot, în anumite situații, să-l facă pe om să fie receptiv față de religie. Într-un caz sau în celălalt starea de spirit religioasă este determinată de schimbarea cursului normal al vieții, a ritmului normal, trecerea la neobișnuit, la ceea ce nu poate să continue un timp îndelungat.

Starea de spirit religioasă situațională, apărută în procesul diferitelor acțiuni de cult, servește ca mecanism de declanșare a stărilor afective și sentimentelor religioase, cărora le și cedează locul în procesul lor de dezvoltare.

Stările de spirit religioase apărute în situații de viață excepționale sînt foarte profunde, de durată, se păstrează o perioadă mai îndelungată. Trebuie, pentru aceasta, neapărat să deosebim intensitatea înclinațiilor religioase chemate la viață și susținute de atmosfera religioasă a diferitelor acțiuni de cult, de cele mai importante, capabile să aibă o influență de durată asupra psihicului uman, cele apărute în situații excepționale, mai bine spus, în condiții și momente grele ale vieții.

Stările de spirit religioase legate de evenimente tragice ale vieții oamenilor pot, în anumite condiții, să ajungă la un înalt grad de stabilitate, transformîndu-se din stări de spirit situaționale în forme stabile de stări de spirit religioase. Acest proces, de regulă, este urmat nu numai de schimbări în psihicul uman, ci și în caracterul individului respectiv în general. În acest stadiu, starea de spirit religioasă, ținînd seama și de concepția despre lume și viață a omului, poate deține o mare forță de rezistență față de influența exterioară, să se opună cu mai mare forță acțiunii educației ateiste.

Spre deosebire de orientarea religioasă constantă, de

Scanned with OKEN Scanner

obicei trainică, constituită, întărită și susținută ideologic, starea de spirit religioasă situațională poate să nu fie legată de convingeri constituite într-un sistem. În această situație, starea de spirit religioasă poate fi influențată mai ușor din punct de vedere psihologic, prin mijloacele ateismului științific.

Complexă prin structura sa este starea de spirit religioasă constantă. Și în ea se pot deosebi două nivele, unul relativ mai superficial, și altul cu mult mai profund. Superficialitatea sau profunzimea lor este legată cu acel complex de idei cu care ele se interpătrund. Tocmai pentru faptul că concepția religioasă nu este de monolit, ci este constituită din componente care nu sînt egale prin trăinicia lor[11], și stările de spirit religioase corespunzătoare nu au aceeași importanță în ceea ce privește trăinicia și rezistența lor față de ateism.

În dependența de aceasta, de orientare spre unele sau altele din valorile și ideile proclamate de ideologia religioasă sau respinse de ea starea de spirit religioasă poate avea o coloratură optimistă sau pesimistă, sceptică sau fanatică.

Ar fi însă nejust să se presupună că în starea de spirit religioasă predomină exclusiv stările negative—pesimiste, fanatice etc. Pesimismul în legătură cu începuturile, de pildă, neavînd în ochii credinciosului o natură divină, este pe deplin compatibil cu optimismul în legătură cu acțiunile, nădejdile care sînt socotite ca fiind sancționate de dumnezeu. Scepticismul în legătură cu activitatea ateistă nu exclude încrederea în justețea propriei credințe. În ceea ce privește cinismul, el se manifestă în starea de spirit religioasă în funcție de trăsăturile caracterologice ale persoanei.

Religia nu creează caracterele. Ea doar întărește acele trăsături ale caracterului, care și fără ea sînt proprii persoanei respective, și le dă o tentă specific religioasă.

Dezvoltarea stării de spirit religioase constante este legată de locul ei în sistemul de ansamblu al stării de

[11] Vezi H. P. ANDRIANOV, P. A. LOPATKIN, V. V. PAVLIUC *Osobenosti sovremionogo relighioznogo soznania*, Moscova, 1966, p. 90.

Scanned with OKEN Scanner

spirit sociale. După cum am mai remarcat, în funcţie de schimbarea acestui loc, starea de spirit religioasă poate să joace un rol diferit şi tocmai aici stă ascuns unul din izvoarele intensificării sau slăbirii sale. De aceasta, la rîndul său, depinde forma stării de spirit constante. Legătura stării de spirit religioase cu alte tipuri de stări de spirit poate să se prezinte astfel încît să aibă loc o deplasare generală a sentimentelor pe un fond religios şi starea de spirit socială, de ansamblu, să devină religioasă. Caracteristica esenţială a unei asemenea forme este aceea că ea cuprinde principalele manifestări ale vieţii psihice a personalităţii şi determină, într-o măsură importantă, receptarea, valorizarea şi acţiunea socială a acesteia. În legătură cu aceasta se alcătuieşte o asemenea structură a sentimentelor sociale în care sentimentul religios joacă un rol hotărîtor şi capătă o forţă uriaşă prin influenţa sa asupra personalităţii. Întreaga activitate este regîndită şi subordonată scopurilor religioase. Sensul şi importanţa activităţii sale sînt transpuse de către credincios în îndeplinirea unor sau altor precepte religioase. Prezentîndu-se ca forma superioară a „gîndirii întru domnul", starea de spirit religioasă constantă nu exclude şi alte forme ale înclinaţiei religioase, mai puţin importante pentru complexul psihic al personalităţii, care se prezintă ca diverse straturi ale unei stări psihice religioase unice. Starea de spirit religioasă constantă coexistă cu starea de spirit religioasă situaţională, asigurînd împreună activitatea psihică a credinciosului.

Ideile dezvoltate mai sus privind structura stării de spirit religioase ne permit să înţelegem tezele atît de contradictorii privind stările de spirit în general şi înclinaţiile religioase în speţă. Punctele de vedere deosebite şi adesea contradictorii pe care le avansează cercetătorii se explică prin faptul că ei iau drept punct de plecare una din formele stării de spirit religioase şi pe baza ei determină trăsăturile generale ale stării de spirit religioase.

Astfel, punctul de vedere potrivit căruia starea de spirit religioasă reprezintă doar o slabă manifestare a sentimentelor religioase, că ea nu este ceva stabil şi nu are o orientare obiectuală este legat de absolutiza-

Scanned with OKEN Scanner

rea stării de spirit mai puțin dezvoltate, situaționale. În această situație, starea de spirit religioasă constantă este exclusă din cîmpul vizual de observații. Din punct de vedere practic, aceasta duce la faptul că se subestimează componentele mult mai importante ale activității psihice a credinciosului, care determină orientarea psihicului asupra unor obiecte determinate. Pe de altă parte, a vedea în starea de spirit religioasă constantă doar unica componentă a întregului psihic ar însemna să absolutizăm această stare și să nu mai luăm în considerație și pe cele situaționale, de la care și începe, propriu-zis, procesul de orientare spre religie.

O absolutizare sau alta pot avea urmări negative în practica educației ateiste, îngreuiază procesul de înlăturare a religiozității, complică inutil căutarea căilor și metodelor de confruntare cu religiozitatea.

DEPĂȘIREA, ÎNLĂTURAREA STĂRILOR DE SPIRIT RELIGIOASE

Deși starea de spirit religioasă în condițiile contemporane nu ocupă un loc important în totalitatea tuturor stărilor de spirit individuale și sociale, cum era aceasta în timpurile cînd ideologia religioasă era oficială, ideologie de stat, stări de spirit religioase există și astăzi[12]. Prezența lor în societatea socialistă, pe lîngă cauzele generale ale existenței psihologiei religioase, este susținută și de cîteva particularități specifice ale dezvoltării stărilor de spirit sociale înseși.

În condițiile socialismului nu sînt prezente stările de spirit sociale de nemulțumire și revoltă, determinate în trecut de exploatarea maselor, de asuprirea socială și politică a claselor dominante. Sistemul socialist formează stări de spirit sociale principial noi, care se manifestă în avîntul muncii și în activizarea politică a celor ce muncesc.

Dar nici în condițiile socialismului nu dispar stările de spirit negative. Ele apar atît ca urmare a încălcării izolate a principiilor socialismului, cît și ca urmare a

[12] Vezi V. R. BUKIN, *Psihologhia veruiușcih i ateisticeskoe vospitanie*, pp. 137—161.

Scanned with OKEN Scanner

contradicţiilor reale ale societăţii, ale greutăţilor, conflictelor trăite de o serie de oameni.

Încălcarea, de pildă, a principiului cointeresării materiale în producţia agricolă a dus, la timpul său, la manifestarea la o serie de ţărani colhoznici a stărilor de spirit de nemulţumire, a lipsei de interes în muncă, la o anumită scădere a avîntului în muncă, la deplasarea la voia întîmplării a forţei de muncă de la sat la oraş. Manifestarea unor asemenea stări de spirit ducea inevitabil la o rămînere în urmă serioasă a producţiei colhoznice, ceea ce, într-o măsură şi mai mare, se reflecta asupra tonusului general al stărilor de spirit.

Stările de spirit religioase se păstrează, iar uneori apar din nou acolo şi atunci cînd în ansamblul general al stărilor de spirit sociale se nasc stări de spirit de nemulţumire, însingurare, teamă. Procentul relativ ridicat de stări emoţionale negative poate crea un teren şi o atmosferă favorabile pentru apariţia şi dezvoltarea stărilor de spirit religioase.

Este evident că condiţia esenţială pentru preîntîmpinarea şi înlăturarea stărilor de spirit religioase o constituie dezvoltarea, în continuare, cu succes a producţiei socialiste, progresul ştiinţei şi tehnicii, care înlătură din psihologia socială stările de spirit de nemulţumire faţă de cele existente. Aceste procese obiective creează condiţiile favorabile pentru munca de educaţie îndreptată spre înlăturarea conştientă, din complexul psihic al credincioşilor, a stărilor de spirit religioase.

Înlăturarea înclinaţiilor religioase în procesul educativ depinde în mare măsură de priceperea propagandistului de a găsi cheia către lumea interioară a credinciosului, respectiv de folosirea mijloacelor psihologice eficace. Alegerea şi folosirea lor se realizează în funcţie de structura stărilor de spirit religioase. De la început, eforturile se îndreaptă spre acele stări de spirit care nu se caracterizează printr-o deosebită trăinicie. Asemenea stări de spirit sînt cele situaţionale. Fiind de scurtă durată, vremelnice, ele sînt mai lesne de zdruncinat şi de înlăturat.

În ceea ce priveşte stările de spirit constante, acţiunea asupra acestora este încununată de succes pe măsura lichidării celor situaţionale. Căile acţiunii ateiste

Scanned with OKEN Scanner

asupra stărilor de spirit constante ne pot fi sugerate de punctele de vedere mai sus expuse privind caracterul de ansamblu al stărilor de spirit.

Pătrunzînd în ansamblul activităţii psihice şi chiar deţinînd în stările de spirit ale personalităţii un rol conducător, starea de spirit religioasă nu devine niciodată singură existentă. Cu toată capacitatea lor de a supune toate celelalte stări de spirit, de a le da o orientare religioasă, stările de spirit religioase nu sînt capabile să înlăture cu totul celelalte stări de spirit sau să le dea un conţinut total religios. Alături de stările de spirit religioase, în ansamblul stărilor personalităţii întotdeauna se vor păstra şi asemenea stări, care sînt relativ puţin contaminate de cele religioase sau, în general, sînt legate de ele numai formal.

Cu alte cuvinte, în fiecare moment în ansamblul stărilor de spirit ale personalităţii se păstrează stări nesancţionate de religie. Ele pot, o perioadă, să coexiste cu cele religioase, fără a ieşi la luptă deschisă cu acestea. Coexistenţa în stările personalităţii a momentelor religioase cu cele nereligioase duce la contradicţii, ele găsindu-se fie în luptă deschisă, fie ascunsă. Chiar şi dispoziţia religioasă constantă nu este capabilă să înlăture această contradicţie. Ea este nevoită să se împace cu prezenţa stărilor de spirit situaţionale nereligioase, ale căror fluctuaţii pot să scadă temporar nivelul intensităţii acesteia.

După cum se vede, şi înlăturarea stării de spirit religioase este legată mai întîi de toate cu reorganizarea ansamblului stărilor personalităţii. Creînd condiţiile favorabile pentru lărgirea, dezvoltarea şi întărirea în ansamblu a stărilor de spirit nereligioase, transformarea lor într-un sistem trainic, este important ca imperceptibil, treptat, să le îndreptăm împotriva celor religioase. Ca şi în căutarea căilor, la început de slăbire, iar apoi de înlăturare a atitudinii negative a credincioşilor faţă de atei şi propaganda ateistă[13], tot astfel pentru înlăturarea stărilor de spirit religioase mai eficace este transformarea treptată, lichidarea la început, a celor mai

[13] Vezi D. M. UGRINOVICI, *Psihologhia relighii*, Moscova, 1969, pp. 32—33.

Scanned with OKEN Scanner

puţin persistente şi abia după aceea a celor mai profunde stări de spirit religioase.

Astfel, stările de spirit religioase situaţionale, apărute în procesul desfăşurării ritualurilor religioase, pot fi înlăturate de stările de spirit situaţionale determinate de manifestările laice. În ceea ce priveşte starea de spirit religioasă constantă, ea poate fi dizolvată şi înlăturată numai ca rezultat al unor eforturi îndelungate, îndreptate spre mărirea continuă a greutăţii specifice a stărilor de spirit nereligioase, a preponderenţei lor în viaţa psihică a personalităţii.

Înlăturarea stării de spirit religioase constante este un proces complicat, şi uneori chinuitor, întrucît el vizează straturi profunde ale vieţii psihice şi ale activităţii individului. Adîncirea şi ascuţirea contradicţiilor în ansamblul dispoziţiilor personalităţii duce la zdruncinarea integrităţii acesteia. De aici şi acţiunile şi scopurile omului ajuns în această situaţie se caracterizează prin confuzie şi inconsecvenţă.

Sfîşierile omului chinuit de lipsa de unitate a activităţii psihice au fost bine descrise de psihologii americani G. Miller, E. Galanter şi R. Pribram. Un asemenea om, după părerea acestora, „aproape inevitabil, nu înţelege că Planurile lui se găsesc în conflict în timp ce el poate să perceapă dureros dorinţele sale care se contrazic. Aproape întotdeauna o umbră densă de neînţelegere învăluie Planurile care se contrazic şi se exclud reciproc, omul pare că subminează conştient propriile Planuri, fără a înţelege de ce are loc acest fenomen. El înţelege că ceva nu este în regulă, dar nu poate să-şi dea seama despre ce este vorba. Două Planuri pot fi izolate unul de celălalt în aşa fel încît omului niciodată să nu-i vină în minte să le confrunte, să le compare. În situaţiile grele rezultatul poate fi «dedublarea personalităţii»"[14].

În fond, procesul de înlăturare a stărilor de spirit religioase poate fi numit reconvertire, întrucît el este legat de îndepărtarea de religie a persoanei convertite. Reconvertirea psihologică reprezintă o schimbare cali-

[14] G. MILLER, E. GALANTER, R. PRIBRAM, *Nivelele şi structura comportamentului*, Moscova, 1965, p. 118.

Scanned with OKEN Scanner

tativă, salt de la o stare la alta. Acesteia îi premerg o multitudine de schimbări cantitative, pregătite de activitatea ateistă. De aceasta ţin atît procesul de slăbire a stărilor de spirit religioase situaţionale, cît şi premisele intelectuale legate dacă nu de înţelegerea, atunci cel puţin de încunoştinţarea persoanei asupra valorilor ştiinţei. Dacă credinciosul, nemulţumit de sine, trăieşte sentimentul de mîhnire, de dezamăgire şi în el se nasc năzuinţe către ceva deosebit, neobişnuit în practica lui religioasă, acestea sînt semne evidente că se apropie reconvertirea sau întoarcerea la nereligiozitate, la ateism. Se înteţesc îndoielile faţă de justeţea concepţiei religioase şi, legat de aceasta, faţă de scara de valori pînă atunci adoptată. Valorile religioase, care înainte erau pentru el esenţiale, încep să piardă din greutatea şi atracţia lor. Omul observă din ce în ce mai mult existenţa opoziţiei dintre modul cum el înţelegea lumea şi cum ea există în realitate.

Trecerea la o poziţie ştiinţifică faţă de realitate şi, corespunzător, la o nouă concepţie are mai multe etape:

1. *Începutul trecerii.* Credinciosul ajunge la o asemenea situaţie care produce în el o profundă zguduire. Sub această influenţă, structura stării de spirit religioase începe să se destrame. Starea de spirit religioasă încetează să mai determine receptarea şi valorizarea fenomenelor vieţii.

2. *Punctul critic al trecerii.* Vechea stare de spirit, religioasă, nu a fost încă cu totul înlăturată; noul a apărut însă nu este încă victorios. Ideile şi sentimentele sînt înmănuncheate într-un ghem contradictoriu. Chinurile fizice şi psihice caracterizează în cea mai mare măsură această etapă. Şi, tocmai acum, în această etapă, în profunzimile conştiinţei mijeşte noul. Acesta, în mod treptat, trece din periferie în centru, sfărîmînd vechea structură a stării de spirit, în care domina religiozitatea, schimbînd-o cu una nouă. Acest proces nu poate să se desfăşoare fără luptă şi în această etapă personalitatea are o nevoie deosebită de ajutor şi înţelegere.

3. *Deplina victorie a noii structuri a stării de spirit sociale.* Refuzul complet al vechii structuri de idei şi

Scanned with OKEN Scanner

sentimente în favoarea celei noi. Omul nu înţelege cum a putut el gîndi şi acţiona în trecut. Acum toate acestea îi par străine. El priveşte la aceeaşi realitate cu alţi ochi şi o vede într-un fel nou. Noile structuri ale conştiinţei, întrucît ele se găsesc într-o mai mare concordanţă cu structurile realităţii sociale, deschid în faţa omului o mult mai largă posibilitate de cunoaştere şi acţiune socială.

Desigur, aici este prezentată doar o schemă, care în procesul real se întinde pe o anume perioadă, cu mişcări parţiale înapoi, mediată printr-o serie de întîmplări.

Din această cauză şi rezultatele reconvertirii adesea sînt incomplete: dispariţia stărilor de spirit religioase nu duce întotdeauna la dispariţia totală a unor dispoziţii religioase constante, nemaivorbind de cele situaţionale. Datorită acestui fapt se păstrează pericolul unei mişcări parţiale înapoi, de unde necesitatea elaborării unei metodologii complementare, bine pusă la punct, pentru lichidarea completă a stărilor de spirit religioase.

Este deosebit de important să asigurăm continuitatea în reconvertire, să întărim succesele obţinute, să le dezvoltăm şi înmulţim. Fostul teolog A. A. Osipov, care a încercat prin propria sa experienţă toate greutăţile eliberării lumii sale emoţionale de religie, observă pe drept cuvînt: „De fapt religia se străduieşte să umple conştiinţa, sufletul, gîndurile şi toată viaţa umană. Să umple, chiar dacă este vorba de surogate, neadevăruri, pseudobucurii şi consolări, pînă la vîrf, cît se poate de complet. Iar noi ne străduim să înlăturăm şiretlicurile ei, să dezvăluim caracterul de surogat, de neadevăr al celor propuse de ea. Dar mai departe? Îl lăsăm pe om la voia întîmplării, să umple locul gol cu diferite rămăşiţe? Problema care se pune este nu numai cea a lipsei de religiozitate. Într-adevăr, noi am eliberat camera, am golit-o, am izgonit credinţa din cîmpul sufletului. Dar oare întotdeauna am pus aici şi pe noul locatar — cultura, dragostea pentru frumuseţea vieţii, priceperea de a găsi drumul şi locul său...? Fericirea de a fi om — creator al vieţii, printre oameni şi împreună cu oamenii, noi nu ştim s-o învăţăm întotdeauna. În schimb, în

afara acestui cadru ateismul rămîne fără finalitate, un simplu rebut"[15].

Înlăturarea definitivă a stării de spirit religioase este legată nu numai de umplerea vieţii emoţionale a individului cu conştiinţa de stăpîn şi creator, ci şi de însuşirea unei concepţii ştiinţifice, care exclude orice posibilitate de întoarcere a activităţii psihice pe calea religiei. De aceasta este legată transformarea cunoştinţelor în convingeri, care împiedică reînvierea reprezentărilor religioase în psihic, preîntîmpină chiar şi interesul întîmplător pentru tratarea religioasă a realităţii. Un exemplu în acest sens îl reprezintă povestirea *Mergi pînă la capăt* a lui Snegova. Eroul ascultă, într-o sală de concert, oratoriul lui Bach *Patimile după Matei*. O bună parte din timp el nu reuşeşte să se concentreze: îl împiedică tulburătoarele şi încîntătoarele amintiri dezlănţuite de neaşteptata întîlnire cu învăţăturile creştine. Însă, la aceasta, se adaugă încă un element deosebit de important. „Viaţa, gîndeşte el, nu are nici o legătură cu patimile evangheliştilor". În aceasta rezidă principala cauză că această muzică nu găseşte un ecou deosebit în sufletul lui, deşi este un om deosebit de sensibil şi un fin cunoscător al muzicii. Concepţia materialist-ştiinţifică a lui Terentiev, completată cu o dispoziţie optimistă, parcă l-ar fi ferit de seducţia estetico-religioasă, creînd o barieră pe calea atracţiei faţă de chipurile care i se prezintă ca fiind religioase.

Şi acţiunea muzicală se desfăşoară în continuare, iar scena tulburătoare, plină de dramatism eroic a judecăţii lui Isus şi Varava creează brusc o cotitură în dispoziţia lui Terentiev. Muzica genială îl cuprinde înlăturînd reţinerile anterioare. Terentiev este profund zdruncinat de descoperirea făcută. El se înşelase: „reiese că l-au judecat nu pe temutul dumnezeu «judecătorul tuturor», ci pe om, care s-a jertfit pe sine pentru salvarea celorlalţi oameni"[16].

Cu arta sa muzicală genială, Bach a coborît dumnezeirea la nivelul omului şi prin aceasta a ridicat acţiunea fantastică la nivelul unei tragedii realiste a omului, care

[15] „Sovetskaia kultura", 4 II 1964.
[16] Vezi „Znamia", 1962, nr. 4—5.

Scanned with OKEN Scanner

s-a angajat într-o luptă acerbă împotriva răului. Sentimentele estetice ale omului neatinse de religie se deschid cînd locul lui dumnezeu a fost luat de om.

Arta, cu capacitatea ei de a mișca lumea interioară a personalității, reprezintă unul din mijloacele principale de înlăturare a stărilor de spirit religioase.

Una din cele mai importante bariere în calea apariției dispoziției religioase o reprezintă cunoștințele științifice, convingerea în justețea adevărurilor lor. Dacă concepția științifică barează posibilitatea apariției și dezvoltării dispozițiilor religioase, eliberarea personalității religioase de înclinațiile religioase reprezintă, la rîndul ei, o treaptă în însușirea concepției materialiste, de trecere la o receptare realistă, științifică a lumii.

Trecerea personalității la stări de spirit libere de canoanele religioase, întărirea rolului de stăpîn al omului asupra stihiilor naturii și a forțelor sociale îl conduc pe om pe calea activității creatoare și transformatoare.

Scanned with OKEN Scanner

Evoluţia psihologiei burgheze a religiei

I. N. BUKINA (Leningrad), M. A. POPOVA

APARIŢIA PSIHOLOGIEI BURGHEZE A RELIGIEI

Psihologia religiei ca disciplină de sine stătătoare, cu obiectul şi metoda sa proprie de cercetare, s-a constituit aproape în acelaşi timp, la sfîrşitul secolului al XIX-lea, în ţările capitaliste înaintate ale Americii şi Europei. Apariţia ei a fost determinată de cerinţele sociale ale societăţii burgheze, cît şi de dezvoltarea firească a ştiinţelor naturale şi sociale. Sfîrşitul secolului al XIX-lea a cunoscut o dezvoltare furtunoasă a ştiinţei, tehnicii, industriei. Capitalismul premonopolist a fost schimbat cu imperialismul, care a ascuţit în mod deosebit contradicţiile între clasele conducătoare şi masele largi muncitoreşti. Organizarea avansată a clasei muncitoare este însoţită de răspîndirea ideologiei marxiste şi a liberei cugetări. Influenţa religiei a scăzut vertiginos în toate domeniile vieţii sociale. Caracterizînd situaţia creată, filozoful şi religiologul american J. Pratt (1875—1944) scria în 1908: „La majoritatea gînditorilor creşte impresia că ne găsim în centrul unei crize serioase a religiei... Influenţa vechilor autorităţi şi argumente în sprijinul concepţiei religioase despre lume şi societate scade pe zi ce trece... Modificările intelectuale determină o micşorare a frecventării bisericii şi o scădere generală a prestigiului ei"[1].

Slăbirea influenţei religiei i-a obligat pe ideologii societăţii burgheze să caute „în schimbul optimismului

[1] *Readings in the Psychology of Religion*, New York, 1959, p. 22.

Scanned with OKEN Scanner

searbăd și nefundat al filozofiei religioase"[2] modalități de fundamentare și întărire a religiei mai subtile, ceea ce a determinat studierea religiei în multiplele sale forme și manifestări.

Apariția psihologiei religiei a fost posibilă datorită succeselor generale ale psihologiei, care a început utilizarea largă a experimentului în studierea activității psihice a omului, ca și a dezvoltării religiologiei, care a acumulat un vast material empiric, ceea ce a permis cercetarea religiei pe plan istoric, etnografic, lingvistic și filozofic. Psihologia religiei, născută pe seama acestor științe, împrumută de la ele, în primele perioade, atît metodologia cît și materialul cercetat.

Psihologia religiei a apărut și s-a dezvoltat ca ramură independentă în condițiile foarte complexe ale luptei de clasă în domeniul ideologic. De la primii ei pași, ea a fost influențată de puternica presiune ideologică a concepțiilor idealiste, ale mahismului, pragmatismului — tot acel arsenal al filozofiei pozitiviste, care înflorise la granița veacurilor XIX—XX, în legătură cu revoluția științifică.

Tînăra disciplină trebuia să țină seama, vrînd-nevrînd, de predominarea filozofiei idealiste, care era filozofia oficială a capitalismului. Pe lîngă aceasta, e absolut necesar să ținem seama de încă o împrejurare importantă, și anume: după un protest furtunos, intervine un interes deosebit al teologiei în dezvoltarea psihologiei religiei.

Desolidarizîndu-se de școlile filozofice consecvent idealiste, religiologice și psihologice, înfruntînd presiunea teologiei, psihologia religiei a dus lupta pentru independența sa sub steagul obiectivismului de tip liberal.

Creatorii psihologiei religiei s-au străduit să opună ideilor speculative din veacul al XIX-lea „faptul atotputernic". W. James (1842—1910) sublinia că psihologia religiei „presupune ca material pentru cercetările sale o experiență nemijlocită"[3]. Despre necesitatea cercetării

[2] W. JAMES, *Pragmatizm*, S. P., 1910, ediția rusă, p. 26.
[3] IDEM, *Diversitatea experienței religioase* ,ediția rusă. p. 422.

Scanned with OKEN Scanner

exclusive a faptelor vieţii religioase au scris de nenumărate ori E. Starbuck (1866—1947), G. Vunderlee (1881—1950) şi mulţi alţii.

La început, abordarea descriptivistă a problemelor privind apariţia vieţii religioase a avut o influenţă pozitivă pentru dezvoltarea psihologiei religiei. Pe de o parte, ea exprima cerinţele reale ale noii discipline în formare privind acumularea materialului faptic. Pe de altă parte, i se atribuia funcţia asemănătoare celei pe care în evul mediu o îndeplinise teoria adevărului dublu, adică funcţia de protejare a ştiinţei faţă de presiunea teologiei, bisericii şi a diverselor curente filozofice reacţionare.

Atîta timp cît psihologia religiei se găsea în stadiul incipient, de strîngere a faptelor, mărginirea savanţilor, legaţi de obiectivism, nu împiedica în mod deosebit dezvoltarea ei. Dar situaţia s-a schimbat fundamental cînd s-a terminat perioada de strîngere a datelor şi a apărut necesitatea imperioasă ca din vastul material acumulat să se tragă concluzii generalizatoare, vizînd concepţia despre lume, fără de care dezvoltarea în continuare a ştiinţei era imposibilă.

De altfel, prin esenţa sa, obiectivismul nu este capabil să iasă din limitele simplei acumulări de fapte. Caracterizînd rezultatele practice ale folosirii obiectivismului în studierea vieţii economice de către burghezia liberală rusă, V. I. Lenin menţiona că obiectivismul reprezintă o metodă „foarte îngustă", care se mărgineşte la a demonstra iminenţa şi necesitatea procesului fără a se strădui să descopere, pentru fiecare etapă concretă a acestui proces, forma sa specifică[4]. El arăta că obiectivismul caracterizează „procesul în general" şi nu forţele „din lupta cărora se compune procesul"[5]. După părerea sa obiectivismul „nu ajunge aici pînă la materialism"[6] şi, de aceea, rămîne, în fond, o formă foarte mărginită a ştiinţei, neputînd pretinde adevărul complet.

Această apreciere leninistă generală a obiectivismului este perfect valabilă şi pentru obiectivismul bur-

[4] Vezi V. I. LENIN, *Opere complete*, vol. 1, Editura Politică, Bucureşti, 1960.
[5] *Ibidem.*
[6] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

ghez al psihologiei religiei, care se caracterizează prin prăpastia dintre vastul lui material empiric și nivelul teoriei sale generalizatoare.

Delimitîndu-se de concepțiile teologice și idealist-subiectiviste, psihologia religiei, în virtutea metodei adoptate, respectiv ignorarea conștientă a oricărui sistem care vizează concepția despre lume, își barează, prin aceasta, orice acces către teoriile materialiste. Aceasta se observă deosebit de clar în modul în care psihologii nemarxiști abordează, metodologic, problema obiectului trăirilor religioase. În deplină concordanță cu concepția lor pozitivistă, psihologii religiei, cel mai adesea, refuzau orice raționamente în legătură cu problema existenței lui dumnezeu, considerînd-o în afara sarcinilor ei. După părerea cercetătorului american E. Starbuck, cercetarea psihologică trebuie să cuprindă numai realitatea și faptele ei, evitînd toate teoriile cuprinzînd concepții despre realitatea înconjurătoare. Acest punct de vedere îl susțineau și alți cercetători. Astfel, psihologul francez Flournoy încerca să dovedească că toți oamenii de știință, care cercetează psihologia credincioșilor prin metode științifice, trebuie, în prealabil, să excludă problema privind „coeficientul unei realități transcendentale". „Psihologia religioasă — scria el — nu afirmă, după cum nu neagă, existența transcendentă a obiectelor religiei. Ea se mărginește la aceea că ignoră și înlătură problema pe care o socotește în afara preocupărilor ei"[7].

Oamenii de știință burghezi contemporani continuă să dezvolte acest punct de vedere. Oglindind punctul de vedere a o serie de cercetători, psihologul vest-german W. Hellpach (1871—1955) scrie: „Psihologia religiei nu are, în general, nimic comun cu problema dacă trăirile subiective ale revelației oglindesc revelația obiectivă a dumnezeirii: sarcina ei se mărginește la cercetarea psihologică a faptului cum, în ce condiții, prin ce fel de acțiuni se realizează asemenea trăiri la subi-

[7] G. FLOURNOY, *Principi relighioznoi psihologhii*, Kiev, 1913, ediția rusă, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

ecţii respectivi"[8]. Păreri analoage împărtăşesc şi cercetătorii americani contemporani.

În primele perioade un asemenea punct de vedere, în anumite limite, asigura psihologiei religiei o anume independenţă. El permitea să se precizeze care sînt obiectivele teologiei şi care ale psihologiei şi să se delimiteze de cea dintîi ca fiind străină de psihologia religiei. În continuare însă, împărtăşirea punctului de vedere obiectivist a avut drept urmare înlăturarea oscilării spontane între materialism şi idealism în folosul idealismului şi teologiei şi stabilirea unei legături strînse cu acestea din urmă.

Mascînd cu deosebită grijă simpatiile lor filozofice şi teologice prin obiectivism, psihologii şi religiologii burghezi contemporani introduc ideea de dumnezeu în psihologia religiei. Astfel, de exemplu, psihologul american P. Johnson (n. 1898) ajunge la una din variantele psihologice de „dovedire a existenţei lui Dumnezeu". „Noi insistăm asupra faptului că experienţa religioasă reprezintă un răspuns la realitatea obiectivă. Psihologia religiei nu este obligată să dovedească şi să descrie natura existenţei dumnezeieşti. Însă, în colaborare cu orice ştiinţă, ea trebuie să ia realitatea obiectivă în legătură cu experienţa subiectivă. Fără acest postulat experienţa umană şi orice activitate nu are nici un sens. În acest tablou al realităţii fiecare experienţă apare ca răspuns la un stimulent dat. Experienţa religioasă este un răspuns la stimulul reprezentat de realitatea activă, privită ca o valoare divină sau creatoare"[9].

Încercarea de a eluda problema filozofică principială, şi anume privind caracterul real al obiectului trăirilor religioase, duce inevitabil la sofism: problema izvorului trăirilor religioase şi a realităţii acestuia este înlocuită prin problema trăirilor şi a realităţii acestora. În acest fel, obiectivismul, printr-o abordare incompletă, unilaterală a faptelor reale, se transformă într-un mijloc de totală îndepărtare de ele.

[8] N. HELLPACH, *Grundriß der Religionspsychologie*, Stuttgart, 1951, p. 6.

[9] P. JOHNSON, *Psychology of Religion*, New York, 1945, pp. 46—47.

Scanned with OKEN Scanner

Propovăduirea reținerii obiectiviste de la aprecierea fenomenelor conștiinței religioase creează, în condițiile contemporane, premisele justificării religiei și întăririi dependenței ideologice a psihologiei religiei de teologie.

PSIHOLOGIA RELIGIEI ȘI TEOLOGIA

Sfera de probleme pe care le cercetează psihologia religiei interesează în cel mai înalt grad atît teologia cît și practica organizațiilor religioase. Înșiși psihologii-religiologi, ca urmare a condițiilor obiective, ca și a propriilor convingeri, sînt adesea nevoiți să-și raporteze concluziile la datele teologiei. Pentru aceasta, este deosebit de important de a dezvălui raportul dintre psihologia religiei și teologie în procesul interacțiunii lor istorice.

În perioada în care bazele psihologiei religiei abia se puneau, teologii (mai ales în Europa) au văzut în aceasta un atentat la domeniul indivizibil al spiritului religios, ce le aparținea, și chiar încercau, în mod activ, să împiedice dezvoltarea ei în continuare. Foarte curînd însă, ei au apreciat posibilitatea folosirii practice a datelor acestei științe în activitatea organizațiilor religioase.

Ne întîlnim aici cu o atitudine deosebită a teologiei față de știință. Dacă teologia, în luptă cu știința, deformează sau trece sub tăcere, în mod obișnuit, rezultatele ei, în domeniul psihologiei religiei situația se schimbă în mod principial.

Teologia se străduiește prin toate forțele ca întregul sistem de educație religioasă și practica bisericească să se sprijine, în prelucrarea ideologică și psihologică a maselor, nu pe metode adoptate la voia întîmplării.

Biserica are nevoie efectivă de un sistem fundamentat din punct de vedere psihologic pentru educație religioasă. Iar această sarcină poate fi rezolvată numai prin sprijinirea pe psihologia religiei. De aceea, teologia este interesată în dezvoltarea psihologiei religiei ca știință, care dezvăluie particularitățile trăirilor religioase, clasifică pe credincioși în diferite tipuri psihologice, scoate la iveală gradul de religiozitate al credincioșilor, cauzele care determină ireligiozitatea.

Scanned with OKEN Scanner

Este caracteristic că încă din anii '20 în multe instituţii de învăţămînt teologic, îndeosebi din America, au fost introduse în mod obligatoriu cursuri de psihologie şi psihiatrie generală şi a adulţilor. Despre importanţa pe care teologia i-o acordă psihologiei religiei se poate judeca după cuvintele lui W. Gruehn (1887—1961) care consideră că pentru a deveni un valoros „păstor ai sufletelor" tinerilor teologi, neavînd încă experienţa muncii, în afară de activitatea practică în cadrul comunităţii le sînt necesari cel puţin zece ani pentru studierea psihologiei religiei empirice în toată complexitatea ei[10].

Mai mult decît atît, încă în anii de dinainte de război teologii au fost antrenaţi în mod activ în munca de cercetare. Ei organizează centre de cercetare ştiinţifică şi laboratoare, unde desfăşoară cercetări empirice, ale legităţilor ce-i preocupă, privind conştiinţa religioasă. E drept, este necesar să observăm că teologii sînt interesaţi în dezvoltarea psihologiei credincioşilor numai în măsura în care permite îmbunătăţirea sistemului de prelucrare psihologică a acestora. Atunci însă, cînd datele psihologiei religiei demonstrează lipsa de necesitate a religiei şi a educaţiei religioase în general, teologii sînt interesaţi în devierea cercetării ştiinţifice, în deformarea concluziilor radicale care se impun, fără să vrei, prin generalizarea datelor empirice, culese nepreconceput, imparţial.

În acest fel, interesul teologiei faţă de psihologia religiei are un caracter specific, ceea ce nu poate să nu-şi pună amprenta asupra dezvoltării acesteia.

Ce poziţie au psihologii-religiologi faţă de această imixtiune a teologiei?

Toţi psihologii fără excepţie susţin că psihologia religiei şi teologia sînt două domenii principial diferite, deosebindu-se prin modul specific de abordare a religiei, prin caracterizarea fenomenelor religioase, prin metodologia şi modul de a le explica. W. Gruehn. de pildă, subliniază caracterul ştiinţific al psihologiei religiei. După părerea lui ea aparţine ştiinţelor exacte,

[10] W. GRUEHN, *Die Frömmigkeit der Gegenwart*, Münster, 1956, p. 527.

Scanned with OKEN Scanner

este o disciplină psihologică-religiologică și nu teologică[11].

Psihologii religiei susțin pe drept cuvînt că psihologia religiei și teologia au obiect, sarcini și metode diferite și, ca urmare, ele pot și trebuie să se dezvolte independent una de alta, fără imixtiuni în domenii străine pentru ele, fără a prescrie una alteia propriile orientări. Din deosebirea principială a obiectului și metodei de cercetare a psihologiei religiei și teologiei decurg deosebiri de esență în rezolvarea multor probleme concrete, inclusiv problemele privind cunoașterea fenomenelor religioase. Nu întîmplător această problemă a suscitat o mare și vie discuție în primele două decade ale secolului al XX-lea, întrucît de rezolvarea ei pozitivă sau negativă depindea dacă psihologia religiei rămînea sau nu o știință sau o disciplină teologică. Psihologia religiei a rezolvat-o în mod științific, recunoscînd că trăirile religioase pot fi cercetate prin mijloace științifice.

Stricta delimitare a sarcinilor psihologiei de cele ale teologiei are ca rezultat că, de cele mai multe ori, rezultatele practice ale cercetării psihologilor-religiologi contrazic inevitabil afirmațiile teologilor. Aceasta se poate demonstra cu succes prin modul cum Starbuck a cercetat procesul de convertire religioasă, pe care el l-a abordat ca un act psihic natural. Nu mai puțin interesant este și punctul de vedere al lui James, care consideră drept izvor al convertirii religioase acțiunea unui factor din afară, exterior religiei, apariția dezarmoniei, dedublarea personalității. Aceasta i-a permis lui Gruehn să observe drept pozitiv faptul că psihologia religiei, îndeosebi prin școala americană, a eliberat înțelegerea a o serie de manifestări a conștiinței religioase de limitele teologiei ortodoxe.

Delimitîndu-se însă de teologie, susținînd conținutul științific al psihologiei religiei, toți psihologii, cu excepția lui Z. Freud (1856—1939) și D. Leuba, nu neagă valoarea teologiei. Contrapunerea psihologiei religiei teologiei are la ei sensul contrapunerii a două tipuri diferite de cunoștințe umane, care își au izvorul în practica umană și în acțiunea de cunoaștere. Ei preferă

[11] *Ibidem*, p. 526.

Scanned with OKEN Scanner

să nu observe că psihologia religiei, spre deosebire de teologie, este îndreptată spre un obiect real, iar teologia spre unul născocit, nereal. Chiar și acest singur considerent nu permite să fie puse pe același plan psihologia religiei și teologia, știința și religia.

În spatele obiectivismului psihologiei religiei burgheze contemporane nu se poate să nu se observe străduința de a ascunde deosebirea fundamentală, principială dintre știință și religie, contradicția lor de neîmpăcat.

Metodologia idealistă și inconsecvența științifică, ca și loialitatea obiectivistă față de teologie duc adesea psihologia religiei pe calea apologiei psihologice a religiei și chiar la slujirea deschisă a organizațiilor religioase. Această situație este determinată într-o anume măsură și de religiozitatea personală a unor oameni de știință, care nu se scumpesc în declarații privind calitatea lor de buni credincioși. I. Pratt, într-unul din articolele sale, scria că deși psihologia religiei nu trebuie să se atingă de problemele metafizice, cercetările ei pot fi deplin folosite „pentru susținerea punctului de vedere religios asupra realității"[12]. În același spirit s-au exprimat și Starbuck, James, Gruehn.

Psihologii-religiologi contemporani nu numai că au încercat să fundamenteze din punct de vedere teoretic posibilitatea colaborării cu religia, dar au și trecut la acțiune pentru realizarea acestei idei. Ca urmare a eforturilor comune, a psihologilor și teologilor, a apărut psihologia teologică — fundamentată pe cunoașterea legilor psihicului uman — sistem de metode pentru întărirea și răspîndirea credinței religioase. Unitatea dintre psihologi și teologi pentru cauza întăririi religiei arată că psihologia religiei, datorită a o serie de cauze obiective și subiective, poate să joace (și într-o serie de cazuri o și face) rolul social de apărător al religiei, exprimînd interesele cercurilor reacționare din societatea capitalistă. Se întîmplă, în mod obiectiv, că profesori de psihologie a religiei, asemenea profesorilor de filozofie, nu de puține ori devin, vorbind cu cuvintele lui V. I. Lenin, „slujitori plătiți ai teologilor"[13].

[12] „Readings in the Psychology of Religion", p. 26.
[13] Vezi V. I. LENIN, *op. cit.*, vol. 18, 1963.

Scanned with OKEN Scanner

În acest mod, tendințele istorice de dezvoltare a psihologiei religiei burgheze sînt extrem de contradictorii.

Pe de altă parte, datorită empirismului, în psihologia religiei se constată și tendința spre păstrarea caracterului de sine stătător, al independenței față de teologie și față de filozofia idealistă. Și, tocmai pe această bază, se reușește să se obțină unele rezultate pozitive, să se dezvăluie un tablou relativ veridic al desfășurării trăirilor religioase. Pe această traiectorie trebuie căutate acele grăunțe de cunoștințe care pot fi cu succes folosite și în practica educației ateiste.

Pe de altă parte, structura socială și ideologia dominantă imprimă o anumită tentă, specifică, psihologiei religiei. Bazele filozofice idealiste ale acestei științe, rezultat al condițiilor istorice extrem de complexe, ale permanentei presiuni a teologiei, îi determină pe cercetători să se situeze pe poziții obiectiviste, să biologizeze trăirile religioase, să psihologizeze esența religiei. La aceasta contribuie permanenta oscilare între materialismul spontan și idealism, determinată de contradicția dintre metoda și teoria psihologiei religiei însăși.

Cu toate acestea, psihologia religiei a reușit, în multe privințe, să-și păstreze pînă în prezent independența și este departe de a se situa în fiecare împrejurare pe poziția de slujitoare a teologiei.

Despre păstrarea unei anume independențe a psihologiei religiei ca disciplină științifică stă mărturie problematica și modalitățile esențiale de rezolvare a o serie de probleme generale și particulare ale psihologiei credincioșilor.

OAMENII DE ȘTIINȚĂ NEMARXIȘTI DESPRE OBIECTUL PSIHOLOGIEI RELIGIEI

În primele decade ale existenței sale, tinerei științe, lipsită de o bază empirică solidă și de o metodologie verificată din punct de vedere istoric, îi era extrem de dificil să-și contureze o înțelegere exactă a obiectului său. Nu de puține ori, cercetătorii treceau de la studierea psihologică a religiei la precizarea problemelor filozofico-religioase privind sfera gîndirii raționale și a

Scanned with OKEN Scanner

celei religioase, discutau problemele filozofice legate de esenţa religiei, despre posibilităţile de cunoaştere a laturii psihice a religiei, despre realitatea sau nu a obiectului credinţei.

În mod treptat, în procesul cercetării, a început să se cristalizeze căile de bază pentru înţelegerea ştiinţifică a obiectului psihologiei religiei.

După părerea fondatorilor ei, psihologia religiei are în vedere toate elementele complexului religios din punct de vedere al influenţei lui asupra personalităţii, sarcina ei nemijlocită fiind doar studierea laturii emoţionale a vieţii psihice a credincioşilor. După aprecierea lui G. Flournoy (1854—1920), împărtăşită şi de către unii psihologi contemporani, „numai ceea ce creşte şi se dezvoltă din interior, ceea ce izvorăşte din inima omenească — indiferent de unde este aruncată sămînţa — numai aceasta reprezintă obiectul psihologiei religioase"[14]. În acelaşi spirit se exprimă psihologul francez T. Ribot (1839—1916), care consideră drept obiect al psihologiei religiei studierea sentimentelor religioase, filozoful american W. James, care reducea psihologia religiei la cercetarea manifestărilor individuale ale experienţei religioase, ca şi alţi cercetători. Într-o asemenea abordare aspectul care vizează concepţia rămîne inevitabil pe un plan secund şi se deschide calea pentru a se interpreta reprezentările şi ideologia religioasă ca rezultat al dezvoltării spontane a sentimentelor religioase. Concepţia religioasă şi cultul religios se cercetează în psihologia religiei numai în măsura în care ele sînt luate ca mijloc de exprimare a experienţei religioase. Considerînd religia ca o esenţă abstractă, atemporală, de natură emoţională, independentă de condiţiile social-economice ale vieţii, psihologii socotesc ca obiect al ştiinţei lor „sufletul dumnezeiesc", „trăirile religioase" ca fapte psihice.

De altfel, în zilele noastre teoriile care reduc conştiinţa religioasă exclusiv la emoţii şi sentimente nu se mai bucură de sprijinul reprezentanţilor mai proeminenţi ai

[14] G. FLOURNOY, *Principiile psihologiei religioase* (ediţie rusă), p. 22.

Scanned with OKEN Scanner

psihologiei religiei. Psihologul american G. W. Allport (n. 1897) în lucrarea *Individul și religia* susține că contrapunerea intelectului emoțiilor în experiența religioasă este nefundată. Ideile, sentimentele, dorințele, scopurile credinciosului sînt strîns împletite și reprezintă un tot psihic complex, pe care el îl definește prin categoria de „relație religioasă"[15].

O mare importanță în ceea ce privește caracterul și orientarea „relației religioase" o au motivele raționale și, în particular, concepția generală despre lume a individului. W. H. Clark, în cartea *Psihologia religiei* scrie că toate elementele psihicului uman: rațiunea, sentimentul, voința — „iau parte la dezvoltarea multilaterală și integrală a experienței religioase"[16]. Ținînd seama de aceasta, psihologii-religiologi propun o definire întrucîtva mai largă a psihologiei religiei, nelimitînd-o numai la cercetarea sentimentelor și trăirilor religioase. După părerea lui P. Johnson, spre deosebire de alte discipline religiologice „psihologia religiei pătrunde în experiența umană pentru a înțelege ce înseamnă religia pentru individ"[17]. G. Allport consideră că sarcina psihologiei religiei constă în a „dezvălui locul religiei în balanța vieții individului"[18].

Un punct de vedere analog îl exprimă și psihologii germani contemporani. W. Gruehn, de pildă, consideră că obiectul psihologiei religiei îl constituie „omul religios în toate manifestările lui"[19].

În acest fel, după părerea psihologilor-religiologi contemporani, această știință cercetează fenomenele conștiinței religioase individuale cu scopul de a dezvălui locul și rolul religiei în viața spirituală a omului. Cu alte cuvinte, psihologia religiei, în modul în care o înțeleg reprezentanții ei, se transformă în psihologia individului credincios.

Dezvăluirea obiectului specific de cercetare reprezintă însă doar prima treaptă în definirea oricărei științe. În fața psihologilor-religiologi stă, în mod necesar, proble-

[15] G. W. ALLPORT, *The Individual and his Religion*, p. 54.
[16] W. H. CLARK, *The Psychology of Religion*, p. 15.
[17] P. JOHNSON, *Psychology of Religion*, p. 241.
[18] G. W. ALLPORT, *op. cit.*, p. VI.
[19] W. GRUEHN, *op. cit.*, p. 82.

Scanned with OKEN Scanner

ma metodelor și principiilor după care trebuie să se călăuzească psihologia religiei în studierea individului credincios, respectiv, dacă ea reprezintă un domeniu al psihologiei generale sau al psihologiei sociale.

Pînă în prezent, printre psihologii burghezi nu puțini sînt adepți ai punctului de vedere potrivit căruia psihologia religiei reprezintă un domeniu al psihologiei generale. „Psihologia religiei — subliniază categoric reprezentanții școlii de la Würtzberg — din punct de vedere formal-metodic trebuie să urmeze psihologia generală"[20]. V. K. Rait, în *Enciclopedia americană,* arată, de asemenea, că psihologia religiei reprezintă „aplicarea principiilor și metodelor psihologiei generale la interpretarea fenomenelor religioase"[21].

Considerarea psihologiei religiei drept domeniu al psihologiei generale nu este întîmplătoare. Psihologia religiei se constituie ca știință anume atunci cînd, înarmîndu-se cu metodele psihologiei generale, cercetătorii au pășit la studierea fenomenelor conștiinței religioase. Deși în școala lui Wundt, în lucrările lui Durkheim, Hellpach etc. se observă și o tendință de tratare socială a conștiinței religioase, ea nu a avut o prea mare dezvoltare și răspîndire. În această perioadă psihologia socială abia se constituia și, ca urmare, nu putea să influențeze esențial asupra dezvoltării psihologiei religiei, iar dominarea în psihologia burgheză a înțelegerii idealiste a naturii umane și a societății a netezit calea pentru abordarea psihologică abstractă a individului religios.

Dacă la sfîrșitul secolului al XIX-lea psihologia religiei s-a dezvoltat din psihologia generală și pe parcursul cîtorva decenii a fost stimulată prin succesele obținute de cea din urmă, ulterior tocmai psihologia generală a devenit o frînă în calea psihologiei religiei. Teoria și metodele psihologiei generale limitează studierea conștiinței religioase. Cercetarea religiei la nivelul proceselor și mecanismelor conștiinței individuale nu poate să dezvăluie modul specific de a percepe realita-

[20] „Archiw für Religionspsychologie", Bd. I, Tübingen, 1914, p. 8.
[21] „The Encyclopedia Americana", Ed. in chief A. H. McDonald, vol. XXIII, New York-Chicago, 1946, p. 348.

Scanned with OKEN Scanner

tea înconjurătoare de către credincioși și de către cei necredincioși. De aceea, s-a pus cu toată acuitatea problema necesității unei analize de conținut a fenomenelor conștiinței religioase. Iar aceasta impunea, în primul rînd, cercetarea religiei însăși ca fenomen social și, în al doilea rînd, luarea în considerare a condiționării sociale a conștiinței individuale.

Intensificarea preocupărilor pentru aspectul social în psihologia religiei a fost favorizată și de întărirea pozițiilor și a influenței sociologiei și a psihologiei sociale. Succesele lor în studierea diferitelor sfere ale vieții ilustrează deosebit de clar cît de productivă este metoda sociologică. Treptat, printre psihologi, a început să se răspîndească punctul de vedere că psihologia religiei reprezintă un domeniu al psihologiei sociale. Întrucît individul religios, scrie P. Johnson, în procesul practicii sale religioase interacționează cu alți indivizi „psihologia religiei este inevitabil psihologie socială"[22].

Dar, considerarea psihologiei religiei ca un domeniu al psihologiei sociale nu a avut drept rezultat o abordare sociologică consecventă a conștiinței religioase și aceasta întrucît socialul însuși era înțeles în mod idealist. Izvorul acestei contradicții trebuie căutat în tendințele de dezvoltare ale psihologiei sociale burgheze, căreia îi este caracteristic psihologizarea proceselor sociale, reducerea fenomenelor sociale la cele psihologice individuale, studierea individului rupt de mediul social.

Toate aceste trăsături, enumerate mai sus, se referă în aceeași măsură și la psihologia religiei. Psihologii-religiologi împărtășesc concepțiile idealiste privind natura și forțele motrice ale societății umane. P. Johnson, de pildă, susține că în ceea ce privește „cauzele esențiale ale comportamentului uman" „ele trebuiesc căutate în motivele psihologice care îl determină pe om să acționeze"[23].

Chiar și E. Fromm, autorul lucrării *Psihanaliza și religia*, în concepția căruia un rol important îl are abordarea sociologică a problemei personalității și a societății, consideră factorii psihologici drept forța hotărîtoare în

[22] P. JOHNSON, *op. cit.*, p. 9.
[23] *Ibidem*, p. 268.

Scanned with OKEN Scanner

desfăşurarea procesului social. „Pentru a înţelege dinamica procesului social — scrie el — noi trebuie să înţelegem dinamica proceselor psihice care acţionează în individ"[24]. În acest fel, proclamînd drept pivot al psihologiei religiei abordarea social-psihologică a personalităţii, oamenii de ştiinţă burghezi din zilele noastre au rămas în esenţă pe poziţii abstract-psihologice, idealiste în înţelegerea naturii şi esenţei conştiinţei religioase.

Apreciind, în ansamblu, modul de a înţelege obiectul psihologiei religiei de către cercetătorii burghezi trebuie să menţionăm că încercările de a aborda individul religios în unitatea dintre conştiinţa şi comportamentul acestuia au constituit fără îndoială un pas înainte. Indicînd obiectul real, concret pentru cercetarea empirică, psihologia religiei se despărţea prin aceasta de teologia tradiţională, care se preocupa cu cercetarea „acţiunii lui dumnezeu asupra omului". Pe această cale psihologia religiei a obţinut rezultatele pozitive cunoscute în cercetarea unor manifestări concrete ale conştiinţei religioase. Rezolvările ei însă, poartă, într-o măsură însemnată, un caracter echivoc. Punînd pe prim plan cercetarea individului religios, psihologii burghezi ignorează în acelaşi timp aspectul social al problemei. Drept urmare, rezultatele abordării empirice a credinciosului se transformă adesea în formalism şi antropologism abstract. În cercetările psihologilor burghezi, individul religios se transformă într-o construcţie abstractă a individului în general, lipsit de orice determinări proprii unui membru al unei societăţi, clase, grupe sociale date.

BAZA EMPIRICĂ A PSIHOLOGIEI RELIGIEI

Psihologii-religiologi burghezi îşi denumesc adesea ştiinţa lor „ştiinţa faptelor empirice". Într-adevăr, independent de şcoli şi orientări, psihologia religiei în ansamblu este o disciplină empirică, care îşi trage concluziile pe cale inductivă, bazîndu-se pe fapte. Asupra caracterului pur „faptic", „de experienţă" a psihologiei re-

[24] E. FROMM, *Escape from Freedom*, New York, 1941, p. VII.

Scanned with OKEN Scanner

ligiei au insistat adesea G. Vunderlee, W. James, V. Gruehn şi alţii.

Metoda inductiv-empirică îşi găseşte o exprimare concretă în diferite metodologii de cercetare a conştiinţei şi comportamentului credincioşilor[25].

După cum recunosc mulţi cercetători, observaţia reprezintă una din metodele de bază ale psihologiei religiei. Putem degaja mai multe tipuri de observaţii: autoobservaţia întîmplătoare, autoobservaţia cu consemnări, observaţia din afară.

O altă metodă, larg răspîndită în psihologia burghezá a religiei este analiza activităţii creatoare şi a documentelor personale ale credincioşilor, prin care avem în vedere biografii, note, scrisori, jurnale, operele poetice etc.

Aceste mijloace au fost deosebit de larg folosite de diferite şcoli mai cu seamă în primii ani ai dezvoltării psihologiei religiei — W. James. E. Starbuck. Ulterior, analiza documentelor personale, din punct de vedere al reflectării în acestea a experienţei religioase, a fost desfăşurată de J. Leuba, G. Allport, P. Johnson şi alţii.

Un merit incontestabil al psihologiei religiei îl reprezintă folosirea, relativ largă, a metodelor social-psihologice de cercetare: sondaj, anchete, interviu. Primii care au folosit anchetele în cercetarea fenomenelor religios-psihologice au fost S. Hall (1846—1894) şi E. Starbuck. Psihologii contemporani, în mod deosebit în S.U.A., folosesc cu predilecţie această metodă, e drept, mult perfecţionată.

În situaţiile în care contactul direct cu obiectul cercetării nu este posibil, sau este îngreuiat, se foloseşte de obicei metoda comparativă. Ea este folosită mai ales în cercetarea materialului istoric. În această direcţie au fost obţinute succese importante de către şcoala istorică a psihologiei religiei.

Cu ajutorul acestei metode, W. Wundt (1832—1920) a prelucrat materialul etnografic obţinut prin studierea fenomenelor religioase. W. James, F. Heiler (n. 1892), R. Otto (1869—1937) au folosit aceeaşi metodă în cercetarea fenomenelor religioase diferite. Există multe varian-

[25] Vezi, de asemenea, M. A. POPOVA, *Critika priiomov i metodov concretnih isledovanii v amerikanskoi psihologhii relighii.*

Scanned with OKEN Scanner

te ale acestei metode. W. James, S. Freud, de pildă, acordau atenţie, cu predilecţie, situaţiilor patologice de manifestare a conştiinţei religioase. W. Wundt, F. Heiler şi alţii socoteau necesar să se studieze în primul rînd cazurile „normale" ale fenomenelor religios-psihologice.

Rezultate interesante şi valoroase în psihologia religiei dă experimentul. Unul din pionierii cercetării experimentale a conştiinţei religioase a fost psihologul american J. Koy (1861—1957), care a încercat să folosească, pentru prima oară, hipnoza în vederea studierii stărilor mistice şi religioase. Cercetări experimentale au desfăşurat şi W. James, V. Ştelen (n. 1833), K. Hergerson, J. Leuba şi alţii.

În prezent, pe lîngă experimentul de laborator, psihologii-religiologi folosesc şi experimentul social-psihologic. Sfera metodelor folosite de unii psihologi nemarxişti în cercetarea conştiinţei religioase este destul de vastă şi reprezentativă. Istoria psihologiei religiei însă demonstrează fără putinţă de tăgadă că empirismul inductiv, devenit stindardul acestei discipline, nu asigură, prin sine însuşi, cercetării deplină obiectivitate. Mai mult decît atît, în anumite condiţii el face casă comună cu subiectivismul şi cu inconsecvenţa ştiinţifică.

Eficacitatea uneia sau altei metode, calităţile sau neajunsurile acesteia sînt condiţionate nu numai de posibilităţile ei intrinseci ci, înainte de toate, de orientarea metodologică a cercetătorului care foloseşte această metodă. Punctul de sprijin al psihologiei religiei pe plan teoretic şi ştiinţific îl reprezintă principalele şcoli şi orientări constituite în psihologia nemarxistă: behaviorism, freudism, personalism. Metodologia idealistă proprie acestor orientări exercită o mare influenţă asupra caracterului şi calităţii cercetărilor empirice în domeniul psihologiei religiei.

Trăsătura generală a cercetărilor efectuate de psihologii-religiologi o reprezintă abordarea psihologică abstractă a religiei şi a purtătorilor ei. Individul religios este studiat în afara relaţiilor sociale în care el trăieşte şi acţionează. Analiza multitudinii de anchete şi teste folosite în psihologia nemarxistă a religiei dezvăluie că din ele lipsesc adesea întrebări privind situaţia

Scanned with OKEN Scanner

socială a credincioșilor. Unii cercetători se mărginesc la diferențierea celor studiați după sex, vîrstă și tipul de credință. Ca urmare, în cercetările psihologilor burghezi credinciosul apare ca un individ abstract, lipsit de orice determinări în calitatea lui de membru al unei anume societăți, clase, grup social.

Sub influența psihologiei idealiste tradiționale și a freudismului, în psihologia burgheză a religiei au primit o largă răspîndire metodele introspective: autoobservația, testarea, analiza documentelor personale care sînt cercetate ca singurele mijloace veridice pentru cunoașterea profunzimilor conștiinței religioase. Aceste metode care presupun „*co*pătrunderea", „*co*trăirea", „*co*simțirea" cu persoana studiată deschid calea pentru construcții și teorii subiective.

Pe lîngă premise teoretice neștiințifice, cercetătorii burghezi poartă povara subiectivismului cercetătorului. În acest plan este interesant să comparăm experimentele realizate prin aceleași tehnici de J. Leuba și W. James, care au studiat fenomene mistico-religioase și extatice. Modul cum au fost concepute de către cercetători aceste experimente a oglindit cu deosebită claritate deosebirea dintre pozițiile și concepțiile celor doi oameni de știință. Dacă Leuba vedea în misticismul religios doar o manifestare patologică și nega categoric caracterul și natura lui supranaturală, James admitea, fără echivoc, posibilitatea de a cerceta aceste devieri ca rezultat al acțiunii supranaturalului asupra omului, la nivelul subliminar. Tot așa, cum analiza documentelor personale poate deveni, în mîna cercetătorului, fie mijloc de pătrundere mai profundă în lumea interioară a credinciosului, fie un mijloc comod de pervertire conștientă a adevărului. Un exemplu pentru cea de a doua situație îl poate constitui cartea lui P. Johnson *Personalitatea și religia*[26], în care autorul, pe baza unor biografii selectate în mod tendențios, fundamentează valoarea psihologică a religiei.

Nu putem să nu luăm în considerație și presiunea ideologică ca și comanda socială a societății burgheze și îndeosebi a organizațiilor religioase, care consideră

[26] P. JOHNSON, *Personality and Religion.*

psihologia religioasă drept o completare ştiinţifică la practica teologică. Această presiune îşi spune cuvîntul în alegerea problematicii şi metodelor de cercetare, în interpretarea datelor obţinute. După mărturiile lui O. Strank, în psihologia religiei „cercetările consecvent ştiinţifice mor", întrucît „cercetătorii sînt nevoiţi să prezinte materialul într-o formă atrăgătoare pentru practicieni" (adică pentru teologi — *n.a.*)[27].

Cercetările empirice reprezintă doar o parte introductivă pentru obţinerea cunoştinţelor. Materialul obţinut prin intermediul lor are, la rîndul lui, nevoie de analiză şi generalizare pe baza unei concepţii. Şi, tocmai aici, în rezolvarea de către psihologii burghezi a problemelor teoretice (ca, de pildă, a celor privind esenţa religiei, rădăcinile religiozităţii, structura şi conţinutul conştiinţei religioase, funcţiile psihologice ale religiei), se manifestă în cea mai mare măsură defectele metodologiei şi metodicii psihologiei burgheze a religiei.

PROBLEME ALE DEFINIRII GENERALE A RELIGIEI

Problema esenţei religiei şi naturii (izvoarele) religiozităţii reprezintă punctul nodal al oricărei cercetări în psihologia religiei. În ea, într-o formă concentrată, se exprimă principalele principii de abordare de către cercetător a fenomenului, structura raţionamentelor şi a concluziilor aferente.

În psihologia burgheză a religiei s-au constituit istoric trei moduri fundamentale de definire a religiei şi religiozităţii: biopsihic, subiectiv-psihologic şi social-psihologic.

Concepţia asupra religiei ca „funcţia fiinţei umane sănătoase, normale" (Starbuck), ca „reacţia de adaptare a organismului uman la realitatea înconjurătoare" (Hoagland), ca „instinct înnăscut" (Koy, McDougall) a fost deosebit de populară în primele decade de existenţă a psihologiei religiei şi reflecta domnia orientării biogenetice în cadrul acesteia.

[27] „Readings in the Psychology of Religion", p. 106.

Scanned with OKEN Scanner

Dezvoltarea științelor naturii, și îndeosebi a fiziologiei, au influențat, la rîndul lor, diferitele științe sociale de la sfîrșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea. Această influență s-a exprimat, în particular, în încercarea de a extrapola legile biologice asupra fenomenelor vieții sociale. Adepții concepției biogenetice se străduiau să reducă întreaga diversitate a activității practice și spirituale a oamenilor la cele mai simple reacții psiho-fiziologice. Din același unghi de vedere era cercetată și religia. Esența religiei se deducea din natura biologică a omului, iar religiozitatea era privită ca reacția înnăscută a individului la stimulii externi.

Concepția biopsihică a religiei avea un caracter contradictoriu. Aprecierea religiei drept un act biologic era însoțită de recunoașterea posibilității ei de cunoaștere cu mijloace științifice. Prin aceasta se dădea o lovitură doctrinei teologice privind caracterul divin al religiei. În același timp, tratarea materialist-vulgară a religiei, ca o reacție de adaptare înnăscută a individului, ducea la recunoașterea veșniciei și inevitabilității religiei, ceea ce răspundea intereselor teologilor și deschidea posibilitatea modernizării teologiei cu scopul înțelegerii „științifice" a religiei.

Dezvoltarea ulterioară a psihologiei și sociologiei a demonstrat inconsistența înțelegerii biopsihice a religiei. Cu toate acestea, în ciuda lipsei totale de perspectivă științifică, o asemenea abordare a fenomenelor vieții religioase nu a fost încă înlăturată pînă în zilele noastre.

Cu mult mai de durată și mai reprezentativă s-a dovedit concepția subiectiv-psihologică asupra religiei, deosebindu-se printr-o mare varietate de forme. Unii cercetători din această orientare definesc religia ca „experiența interioară a individului care percepe supranaturalul" (Clark), alții ca „reacția individului la singurătatea sa" (Whithead), ca „căutarea filozofiei vieții" (Bid!) sau ca „o cooperare personală cu creatorul valorilor" (Johnson). Dar, sub oricare din aspecte ar fi cercetată, religia este dedusă invariabil din conștiința individuală.

Scanned with OKEN Scanner

Psihologii-religiologi insistă asupra caracterului subiectiv al religiei, asupra irepetării trăirilor religioase la fiecare individ luat în parte. „Religia nu este numai cea mai profundă sferă a naturii umane, ci și cea mai individuală", scrie W. Trillhaas[28]. De aceea, și căile de apariție a trăirilor religioase cercetătorii le socotesc strict individuale, dependente nu de societate, luată în întregul ei, ci de particularitățile și înclinațiile omului luat izolat. „De la bun început și pînă la sfîrșit, scrie psihologul american G. W. Allport, calea căutărilor religioase ale individului este unică în felul ei"[29]. Gînduri asemănătoare exprimă și Johnson și Gruehn. Asupra necesității experienței religioase personale insistă și F. Heiler[30], problema „trăirilor individuale a credinței" o dezbate și G. Wobbermin[31].

Raționamentele privind irepetabilitatea și infinitatea trăirilor religioase urmăresc un dublu scop. Pe de o parte ele permit să se transfere problema privind natura religiozității din sfera sociologică și gnoseologică în domeniul subiectiv-psihologic. Pe de altă parte, referirile la unicitatea trăirilor religioase slujesc drept bază pentru afirmația că omul, care nu ar fi încercat trăirile, experiența religioasă, nu este capabil să înțeleagă esența acesteia. De aici, psihologii-religiologi ajung la concluzia că studierea religiei de pe pozițiile ateismului este de la început sortită eșecului, întrucît despre esența religiei poate să judece în cunoștință de cauză numai credinciosul. În toate acestea nu se poate să nu vezi încercarea de a împiedica o analiză consecvent științifică a religiei, ca și critica ei corespunzătoare.

Psihologizarea esenței religiei și a religiozității omului duce inevitabil la pluralismul religios. Dacă izvoarele psihologice ale religiei sînt multiple și diverse, capabile de a forma un număr infinit de importante trăiri individuale, religia nu dispare. „Sentimentele religioase subiective ale oamenilor — oricare ar fi partea ce re-

[28] W. TRILLHAAS, *Die innere Welt*, München, 1953, p. 5.
[29] G. W. ALLPORT, *The Individual and his Religion*, pp. 141—142.
[30] F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart, 1961, p. 543.
[31] G. WOBBERMIN, *Religionspsychologie*, „Religion in Geschichte und Gegenwart", 2 Aufl., Bd. IV, Tübingen, 1930.

Scanned with OKEN Scanner

vine religiei instituționalizate — sînt extrem de persistente și mai mult decît sigur că vor exista întotdeauna, întrucît rădăcinile lor sînt multiple și profunde" — scrie G. Allport în cartea sa *Individul și religia*[32].

Este evident că o asemenea înțelegere a problemei poate fi folosită, fără mare greutate și de către teologi pentru dovedirea apariției spontane a trăirilor religioase și a imposibilității înlăturării lor din viața oamenilor.

Succesele înregistrate în dezvoltarea sociologiei și a psihologiei sociale au adus un nou suflu pentru înțelegerea problemelor religiei. O încercare originală de a depăși tratarea subiectiv-psihologică a trăirilor religioase a reprezentat-o teoria social-psihologică a religiei.

Religia, susținea J. Pratt, reprezintă poziția socială reală a indivizilor și a societăților față de forța sau față de forțele care, după părerea lor, îndeplinesc, în ultimă instanță, controlul asupra intereselor și destinelor lor[33].

O definire întrucîtva diferită o propune E. Fromm. „Eu înțeleg prin religie — scrie el — orice sistem de idei și acțiuni împărtășite de către un grup uman, care îi dă individului orientarea și obiectul pentru închinare (cult)"[34]. În acest fel, partizanii înțelegerii social-psihologice a religiei introduc în definirea ei noțiunea de „social", de „grup". Însă, întrucît în formularea propusă nu se menționează specificul reflectării religioase și natura obiectului religios, iar socialul este tratat numai ca o sumă a individualilor, religia pierde determinarea ei calitativă față de alte instituții și forme ale conștiinței sociale. O asemenea tratare a esenței religiei le dă unor autori nemarxiști pretextul de a numi drept religie și patriotismul și umanismul și marxismul. În ciuda unei aparente diversități în abordarea definirii religiei și religiozității, existente în psihologia burgheză, nu poți să nu observi înrudirea lor principială. Fenomenele vieții religioase sînt studiate (inclusiv de către partizanii orientării social-psihologice) din „interior", fără legătură cu istoria, economia, politica, cultura. Religia este tra-

[32] G. W. ALLPORT, *The Individual and his Religion*, p. 3.
[33] Citat după: W. H. CLARK, *The Psychology of Religion*, p. 22.
[34] E. FROMM, *Psychanalysis and Religion*, 1950, p. 21.

Scanned with OKEN Scanner

tată doar ca un fenomen al conștiinței, indiferent de nivelul — biologic, individual-psihologic sau de grup — la care este ea cercetată. Veriga de legătură între teoria generală a psihologiei religiei și problematica ei concretă este problema privind valoarea, rolul religiei. Pe de o parte această problemă servește la lămurirea completă a esenței religiei și a rădăcinilor religiozității, iar pe de alta ea definește direcția și caracterul sarcinilor practice pe care ni le propunem în legătură cu conștiința religioasă a maselor.

În psihologia burgheză a religiei valoarea religiei se cercetează în spirit pozitivist tradițional. Psihologii contemporani continuă să dezvolte teza formulată de către W. James cu mai bine de cincizeci de ani în urmă. Ca și înainte, criteriul de bază în aprecierea religiei este „utilitatea, înțeleasă ca satisfacție subiectivă".

Cercetînd religia ca un fenomen psihic, care satisface trebuințele emoționale, etice și axiologice ale oamenilor, psihologii-religiologi burghezi abordează religia ca izvor al dezvoltării personalității și societății, ca un panaceu împotriva tuturor bolilor spiritului. Psihologul german al religiei F. Heiler socotește că tot ceea ce este măreț, nobil, minunat, puternic în viața omului își are originea în religie[35]. El este convins că fără religie este imposibilă oricare altă activitate spirituală a omului — nici filozofia, nici etica, nici arta. Cercetătorul american P. Johnson, în cartea sa *Psihologia religiei,* scrie că, influențînd în mod fericit psihicul uman, religia reprezintă o forță motrice a progresului. Aceeași idee, numai într-o formulare întrucîtva diferită, o avansează și W. Gruehn și alții.

Tratînd în mod idealist problema personalității, psihologii burghezi consideră drept izvor al contradicțiilor interioare și al nemulțumirii oamenilor nu condițiile sociale capitaliste, ci defecte ale conștiinței individuale. De aceea, rezolvarea problemei ei o văd nu în transformarea, modificarea realității obiective, ci în schimbarea conștiinței individului, în reorientarea trebuințelor, sentimentelor acestuia spre alte obiecte.

[35] F. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion,* p. 1.

Scanned with OKEN Scanner

Obiectul ideal de asemenea tip îl reprezintă, după părerea psihologilor burghezi, religia. După afirmaţiile psihiatrului american H. Maurer, „mulţi cercetători contemporani îmbrăţişează ideea că religia este profund terapeutică, că ea reprezintă ultima noastră speranţă pentru obţinerea sănătăţii şi echilibrului"[36]. Aceasta, întrucît, raţionează psihologii burghezi, religia înlătură încordarea psihică, linişteşte, satisface trebuinţele oamenilor de înţelegere şi compasiune.

Considerarea religiei drept stimulent pentru însănătoşirea spirituală şi pentru dezvoltarea societăţii este legată în primul rînd de înţelegerea inexactă, neştiinţifică a însăşi esenţei religiei, pe care psihologii burghezi o identifică adesea cu latura etică sau psihică emoţională a conştiinţei. Psihologii-religiologi eludează conţinutul concret-istoric al religiei. Caracterul reacţionar, dogmatic al religiei este prezentat de ei ca ţinînd nu de esenţa acesteia, ci de nişte suprapuneri întîmplătoare.

Exprimîndu-ne cu cuvintele lui V. I. Lenin, ei propovăduiesc credinţa religioasă nu ca învăţătură, ci ca o stare de spirit, ca un complex de trăiri moral-psihologice subiective[37].

În fundamentarea valorii religiei, ca izvor al dezvoltării sănătăţii spirituale a personalităţii şi societăţii, se manifestă într-o formă deschisă esenţa apologetică a psihologiei burgheze a religiei.

În rezolvarea problemei privind valoarea religiei, poziţiile unor psihologi şi cele ale teologilor aproape că coincid. Teologii folosesc cu plăcere fundamentarea psihologică a valorii religiei, pentru răspîndirea şi întărirea credinţei religioase.

Tratarea idealistă a problemelor teoretice de bază nu poate să nu-şi pună amprenta asupra dezvoltării de către oamenii de ştiinţă burghezi a problemelor concrete ale psihologiei religiei. Cu toate acestea, tocmai capitolele concrete, aplicative ale cercetării, aparţinînd psihologilor burghezi, prezintă un mai mare interes. Faptul se explică prin aceea că societatea burgheză, interesată

[36] „The Choice is Always ours. An Antology of the Religions Way", New York, 1960, p. 257.
[37] Vezi V. I. LENIN, *op. cit.*, vol. 1.

Scanned with OKEN Scanner

în întărirea religiei, are nevoie de o anumită cantitate de date obiective privind natura, conținutul, dinamica trăirilor religioase. Aceasta stimulează dezvoltarea capitolelor aplicative ale psihologiei religiei, avînd o importanță utilitară, îi obligă pe oamenii de știință să lărgească sfera cercetărilor empirice, să perfecționeze metodologia și tehnica strîngerii și prelucrării informațiilor.

CÎTEVA PROBLEME PARTICULARE ALE PSIHOLOGIEI RELIGIEI

a. *Psihologia credinciosului contemporan*

Studierea trăsăturilor psihologice generale ale credinciosului contemporan este considerată de către psihologia burgheză a religiei ca una dintre cele mai actuale și mai dinamice sarcini. Ea are drept scop să stabilească specificul conștiinței și comportamentului credincioșilor din zilele noastre, legătura dintre religiozitatea lor și diferitele laturi ale activității sociale.

Dintre toate capitolele psihologiei religiei, psihologia credinciosului este în cea mai mare măsură legată de sociologia empirică, atît din punct de vedere metodologic și metodic, cît și a concluziilor aferente. Volumul și conținutul acestui capitol se corectează continuu, ținînd seama nu numai de dezvoltarea științei în general, ci și de specificul obiectului, care este în continuă schimbare. O atenție deosebită o acordă problemelor psihologiei credinciosului contemporan psihologii religiei de orientare empiristă, care și-au pus drept sarcină de prim ordin să studieze religiozitatea în actualitate, să cerceteze particularitățile așa-numitei credințe vii. Cercetări multiple de acest gen au fost realizate în decursul secolului al XX-lea în Germania, Anglia, Polonia, Danemarca, Finlanda și într-un șir de alte țări. Un avînt deosebit însă a luat cercetarea psihologiei credinciosului contemporan în S.U.A., în anii '50. Creșterea bruscă în America, în perioada de după cel de al doilea război, a numărului credincioșilor a pus în fața cercetătorilor problema dacă „boom-ul religios" reflectă într-adevăr intensificarea religiozității americanilor și dacă reflec-

Scanned with OKEN Scanner

tă, atunci cum și în ce se exprimă această religiozitate? Studierea profilului credinciosului contemporan urmărea și un alt scop, practic — crearea mijloacelor efective de îndrumare a comportamentului social al oamenilor. Toate acestea au stimulat creșterea cercetărilor concret-sociologice și în finalitate le-a permis oamenilor de știință să strîngă material faptic deosebit de vast și interesant.

Criza religiei, apărută sub influența progresului social, tehnico-științific și cultural, a avut drept urmare schimbări esențiale în structura și conținutul conștiinței religioase de masă. Dînd o apreciere generală religiozității contemporane, psihologii și sociologii observă în unanimitate ruptura continuă dintre manifestarea exterioară a religiozității și însușirea ei interioară. Cercetările concrete au arătat că lumea subiectivă a credinciosului contemporan, sfera reprezentărilor și ideilor lui religioase sînt la o mare distanță de normele credinței, ale religiei de care aparține. Centrul de greutate se deplasează aici, tot mai hotărît, în sfera psihologiei subiective și a trăirilor morale ale personalității, cu o scădere corespunzătoare a interesului pentru dogmatică. Aici se pot observa două tendințe. Printre persoanele care se consideră în mod sincer credincioase se observă, pe de o parte, necunoașterea bazelor dogmatice ale cultului de care aparțin, iar, pe de alta, negarea sau tratarea cu totul liberă, personală a preceptelor religiei date. Această din urmă situație este caracteristică mai cu seamă printre credincioșii cu o cultură superioară. Pentru credincioșii din păturile intelectuale este caracteristică înclinația către tratare deist-panteistă a tabloului religios al lumii. Nu este întîmplător că, în ultima perioadă, cercetătorii americani în calitate de parametru al criteriilor de religiozitate introduc tot mai des o asemenea determinare cum ar fi nivelul intelectual[38].

Asupra adîncirii rupturii dintre ideologia religioasă și psihologia religioasă au atras neîncetat atenția și psihologi germani ai religiei. Astfel, W. Gruehn observă că viața spirituală a credinciosului are o structură complexă și contradictorie, unde se ciocnesc două pro-

[38] Vezi *Religiosity in 5-d: an Empirical Analysis*, „Social Forces", 1966, vol. 45, nr. 2, p. 247.

Scanned with OKEN Scanner

cese ce se exclud reciproc — cele zilnice, nereligioase, și cele religioase.

Psihologii religiei observă că „adevărata religiozitate, într-o formă pură, se întîlnește din ce în ce mai rar. În ansamblu însă, religiozitatea proprie unor pături mai largi reprezintă un complex cuprinzînd elemente eterogene, de tip diferit, în care elementele dogmatice, psihologice, etice se prezintă într-o formă nedefinită, amorfă.

Pentru acele mase de oameni care se caracterizează printr-un nivel scăzut de școlarizare se consideră tipic un anume fanatism, de care este cuprinsă nu întreaga personalitate, în toate trăsăturile ei psihologice, ci, precumpănitor, sfera ei emoțională. Ca urmare, religiozitatea ia o formă hipertrofiată, ceea ce conduce adesea la dedublarea personalității.

În cercurile cultivate ale credincioșilor psihologia religiei constată adesea precumpănirea elementelor de judecată asupra celor emoționale, care sînt dominate de speculații egoiste, ceea ce, de asemenea, este departe de religiozitate.

Deși formelor de credință inconsecventă li se dă o interpretare idealistă — ele fiind explicate prin deteriorarea naturii umane, prezența tendințelor egoiste și dominația forțelor rele asupra celor bune în psihologia omului, faptul însuși al existenței unor asemenea tipuri de credincioși este, în general, bine surprins de către psihologii nemarxiști ai religiei.

Psihologia religiei recomandă slujitorilor bisericii să nu se rupă de realitatea obiectivă în aprecierile lor asupra nivelului dezvoltării religioase a lumii psihice a credincioșilor, să privească treaz la posibilitățile păstrării și dezvoltării elementelor religioase ale psihicului lor. Ei atrag atenția clerului asupra pericolului autoliniștirii și al optimismului exagerat în ceea ce privește trăinicia și „neclintirea" credinței în inimile credincioșilor contemporani. Cercetătorii germani au ajuns la concluzia că „adevărata" religiozitate, care ar putea să corespundă cerințelor clerului se constată extrem de rar și cel mai adesea îi iau locul forme în esență fictive ale trăirii religioase, cărora le-a fost atribuită și o denumire specială, „religiozitate aparentă". După părerea

Scanned with OKEN Scanner

lui W. Gruehn, asemenea trăiri reprezintă pînă la 80% din toate procesele și stările psihice religioase[39].

Alături de aceasta se recunoaște că respectivele stări psihice, cu caracter de masă, au atins și comportamentul religios. Deși nivelul activității de cult, în formele ei rituale și nerituale, după cum arată statistica, rămîne încă relativ ridicat, conținutul său însă a suferit modificări importante. În prezent, parohia își pierde caracterul tradițional, transformîndu-se în ochii enoriașilor într-un centru social, sau un club, de un fel deosebit. După părerea cercetătorului american E. Good, la nivelul actual al secularizării, participarea la practica cultuală este asemănătoare cu oricare altă formă de activitate socială voluntară[40]. Însăși activitatea de cult — prezența la slujbă, participarea la viața parohiei, jertfele bănești — devine în cea mai mare măsură un mijloc de manifestare a loialității și de sprijinire a prestigiului, o formă a contactelor sociale; această activitate își pierde conținutul său propriu religios.

O asemenea mutație a motivelor activității de cult o sesizează și cercetările consacrate locului religiei în lumea subiectivă a credinciosului actual, în sistemul lui de valori și al preceptelor de viață. Testarea persoanelor care se consideră în mod sincer credincioase a arătat că, în realitate, în structura personalității lor religia nu ocupă un loc cît de cît important[41]. Aceasta dovedește că considerarea faptului că ești credincios ca și respectarea unor anumite norme de comportare religioasă nu reflectă încă adevărata religiozitate, ci anumite norme standard, general admise, pe care se străduiesc să le respecte cei chestionați. Și aceasta este pe deplin logic. În condițiile societății capitaliste, unde religia reprezintă o parte reală a vieții sociale, iar religiozitatea un semn al respectabilității, apare străduința în rîndul oamenilor de a se identifica cu o asemenea formă, sancționată de apartenență, cum este religia.

[39] W. GRUEHN *op. cit.*, p. 427.

[40] E. GOOD, *Social class and Church Activity*, „The American Journal of sociology", 1966, vol. 72, p. 41.

[41] G. VERNON, R. STEWARD, *Is American Religiosity Real?*, „The Humanist", 1959, vol. XX, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

Nu puține cercetări în psihologia burgheză a religiei sînt consacrate lămuririi legăturii dintre religiozitate și diferitele laturi ale activității individului: simpatiile lui politice, relațiile lui etice, familiale, din producție.

Încercările de a stabili corelații clare între religiozitatea și comportarea morală a personalității nu au fost încununate de succes. Printre persoane cu o atitudine asocială numărul credincioșilor și cel al necredincioșilor rămîne relativ același[42].

Bazîndu-se pe cercetări empirice, unii cercetători burghezi ai religiei au ajuns la concluzia, că, în ansamblu, oameni cu obiceiuri religioase mai temeinice ar poseda o capacitate socială și psihologică de adaptare mai bună[43].

Pe această bază se trag concluzii privind valoarea religiei în viața individului și a societății.

Într-adevăr, în societatea burgheză există o legătură determinantă între religiozitate și stabilitatea social-psihologică a personalității. Dar această legătură decurge nu din cine știe ce însușiri supranaturale ale religiei, ci din situația pe care o are religia în societate, unde ea reprezintă o normă legalizată a vieții sociale. Este de la sine înțeles că în asemenea condiții mai adaptat este acela ale cărui convingeri nu sînt în contradicție cu cerințele mediului înconjurător.

Fără discuție, multe teorii și concluzii ale psihologilor burghezi despre particularitățile psihologiei credincioșilor contemporani nu fac față criticii. Cu toate acestea, materialul empiric imens ca și concluziile izolate pot fi folosite în elaborarea și rezolvarea marxistă a acestei probleme.

b. *Psihologia cultului*

Studiind individul religios, psihologii nu au putut să ocolească, prin tăcere, latura practică a oricărei religii — cultul.

Pe parcursul existenței lor, organizațiile religioase au acumulat o importantă experiență de acțiune asupra psihicului uman. În practica de cult, ei au exploatat și

[42] „Readings in the Psychology of Religion", p. 243.
[43] *Ibidem*, p. 245.

Scanned with OKEN Scanner

sacralizat multe trebuinţe reale ale oamenilor, trebuinţa de comunicare, înţelegere reciprocă, compasiune, consolare, creînd prin aceasta sistemul „sufletist", care îi creează credinciosului satisfacţii subiective.

Pînă la apariţia psihologiei religiei etnografii au acumulat un material vast care caracterizează practica cultuală a diferitelor orientări religioase, la diferite popoare. Oamenii de ştiinţă nu au putut să nu observe că în ciuda unei multitudini fantastice a formelor de manifestare a diferitelor culte, ele au o anume înrudire în ceea ce priveşte esenţa lor, care le permite să se obţină efecte scontate. Interesul pentru studierea psihologiei cultului religios a fost stimulat şi de faptul că la sfîrşitul secolului al XIX-lea (îndeosebi în America) au apărut şi s-au răspîndit o multitudine de noi secte religioase, cu profil extatic şi pseudo-medical, care au folosit larg, în practica lor, mijloacele de influenţare psihologică individuală şi de masă. În faţa oamenilor de ştiinţă a apărut sarcina să explice ştiinţific mecanismele efectelor cultului religios, să dezvăluie bazele lui psiho-fiziologice.

La începutul acestui veac, din iniţiativa teologilor, psihologii-religiologi au fost atraşi în discuţia privind natura tămăduirilor „cereşti" şi despre relaţiile dintre religie şi psihoterapia ştiinţifică. Datorită oamenilor de ştiinţă, care au desfăşurat o minuţioasă analiză a unui vast material faptic, un comitet special pentru cercetarea vindecărilor „cereşti", creat de către episcopul de Kanterbury, în raportul final, a trebuit să recunoască că nu s-a putut dezvălui nici un fel de dovadă privind natura supranaturală a vindecărilor efectuate de cult. Omul de ştiinţă american J. Leuba, care a studiat ani în şir această problemă, în cartea sa *Dumnezeu sau om?* arată în mod convingător că vindecările „dumnezeieşti" nu sînt nimic altceva decît forţe naturale puse în slujba omului[44], cuprinse în specificul conştiinţei însăşi. Sugestia şi autosugestia pot avea o influenţă în vindecarea psihicului, indiferent dacă ele au sau nu un conţinut religios.

[44] J. LEUBA, *God or Man?*, New York, 1933, p. 200.

Scanned with OKEN Scanner

Psihologii religiei nu numai că sfătuiesc să fie folosite, în mod empiric, particularităţile psihicului uman, ci le şi fundamentează din punct de vedere ştiinţific. În acest context, ei se bazează pe lucrările psihiatrului german J. Schultz[45], folosesc din plin sistemul de antrenare elaborat de acesta pentru practica religioasă de cult. În psihologia religiei cultul se studiază mai ales în legătură cu caracterul influenţei lui asupra psihicului credinciosului, folosindu-se pentru aceasta metodele chestionarelor şi ale observaţiei.

De o mare atenţie, din partea psihologilor, se bucură asemenea elemente centrale ale cultului ca rugăciunea şi spovedania.

J. Pratt, studiind cauzele care îi determină pe oameni să se roage, a obţinut următoarele date interesante:

— dumnezeu ascultă şi răspunde la rugăciune — 32,8% din cei chestionaţi

— rugăciunea ajută în momentele de stres şi criză — 27,2%

— te simţi mai bine şi mai uşor după rugăciune — 18,1%

— rugăciunea îţi reaminteşte despre obligaţiile faţă de om şi faţă de societate — 10,7%

— rugăciunea a devenit o obişnuinţă — 4% etc.[46].

După cum se vede din datele de mai sus, 45% dintre credincioşi indică motive psihologice-subiective ale recurgerii la rugăciune, străduinţa de a depăşi situaţiile de criză ale conştiinţei şi de a crea o stare de spirit pozitivă.

În faţa oamenilor de ştiinţă s-a ridicat în mod necesar problema privind cauzele acestui fenomen, a mecanismelor psiho-fiziologice care stau la baza acestuia. Sprijinindu-se pe psihologia generală şi fiziologia sistemului nervos central, ei au dezvăluit izvoarele adevărate ale iluziei cultuale şi au arătat că efectul de relaxare a rugăciunii şi a spovedaniei nu conţine nimic supranatural, ci este legat de dinamica proceselor corticale, apărute sub influenţa înrîuririi emoţionale.

[45] J. SCHULTZ, *Autogenen Training*, 6. Aufl., Stuttgart, 1950; IDEM, *Seelsorge und Psychotheraphie*, Weg zur seele.

[46] Citat după W. CLARK, *The Psychology of Religion*, p. 311.

Scanned with OKEN Scanner

Este adevărat, psihologii-religiologi burghezi nu au fost în stare să deducă din cercetările lor concluzii juste. Recunoscînd pentru anumite elemente ale cultului religios însuşiri de relaxare (respectiv capacitatea de a linişti, consola), ei au ajuns la concluzia că cultul religios reprezintă un mijloc important al igienei psihice. După părerea lor, acţiunile de cult înlătură încordarea nervoasă şi preîntîmpină formarea complexelor nevrotice, care duc la îmbolnăviri psihice[47].

Asemenea concluzii au fost pur şi simplu luate cu amîndouă mîinile de către teologi şi incluse în arsenalul lor de propagandă.

În cercetarea acţiunii cultului asupra lumii psihice a personalităţii deosebiri interesante au fost dezvăluite între bărbaţi şi femei. A reieşit că în toate denominaţiile femeile prezintă o mai mare activitate de cult, religiozitatea lor poartă un caracter mai emoţional, ele îşi manifestă mai rar îndoieli faţă de problemele religioase, convingerile lor sînt mai conservatoare.

În religiologia burgheză există cîteva concepţii, mai răspîndite, care explică această situaţie. Unii cercetători o deduc din deosebirile psiho-fiziologice dintre sexe. După părerea lor, particularităţile constituţionale şi psihice ale organismului feminin determină înclinaţia lor pentru standardurile general acceptate, emoţionalitatea lor crescută, o slabă dezvoltare a posibilităţilor critice-intelectuale.

Adepţii concepţiei psihanalitice a lui Freud consideră că, întrucît dumnezeu reprezintă proiecţia chipului tatălui, iar copii preferă pe părintele de sex opus, fetele trebuie să năzuiască mai intens către dumnezeu, reprezentat prin chipul dumnezeului-tată. Un alt punct de vedere, apropiat de cel expus mai sus, constă în aceea că religiozitatea mai crescută a femeii este explicată de prezenţa la ea, într-o mai mare măsură decît la bărbaţi, a sentimentului vinovăţiei. Întrucît, spun ei, funcţia religiei este de a îndepărta acest sentiment, apare pe deplin explicabilă năzuinţa femeii către religie[48].

[47] P. JOHNSON, *op. cit.*, pp. 240—242; L. ZINN, L. SCHIVARZ, *Psychiatry and Religious Experience*, New York, 1958, p. 98.
[48] ARGYLE, *Religious Behaviour*, London, 1959, p. 79.

Scanned with OKEN Scanner

Printre sociologi și social-psihologi este răspîndit un punct de vedere mai rațional, potrivit căruia religiozitatea feminină este total condiționată de rolul social al femeii[49].

PSIHOLOGIA RELIGIEI PRACTICE (BISERICEASCĂ)

Datele teoretice și empirice ale psihologiei religiei ca știință au un domeniu destul de vast de aplicare practică. Ele sînt folosite adesea în pedagogie (învățămînt religios), în medicină (psihoterapie religioasă), în religiologie. Dar, ele își găsesc cea mai mare aplicare în activitatea bisericii. În teologia practică contemporană, al cărui obiect este studierea practicii cultuale și, în general, mijloacele de influențare a personalității, se observă tendința de a folosi datele științei contemporane în interesul bisericii. R. Thouless subliniază că dacă cercetezi problema valorii psihologiei religiei din punct de vedere practic, atunci cel mai mare merit îl are importanța acesteia pentru practica religioasă[50].

Problema posibilității folosirii datelor psihologiei religiei în practica bisericească, într-o formă sau alta, a stat în fața fiecărui cercetător oricît de puternic era interesul lui „pur științific" și cît de slabă ar fi fost legătura lui cu teologia. Sînt mulți aceia care recunosc direct interesul pe care îl reprezintă psihologia religiei pentru practica religioasă[51] și își îndreaptă eforturile pentru dezvoltarea acestei teme, subordonîndu-i în mare măsură cercetările lor pozitive. Aceasta se vădește deosebit de clar în lucrările lui Girgensohn, Gruehn, Jung, Herr, Boisen.

Cercetînd problema folosirii practice a datelor psihologiei religiei te frapează faptul că înșiși psihologii, care vorbesc atît de mult despre necesitatea desfășurării de sine-stătătoare, independente de teologie, a cercetărilor,

[49] G. VERNON, *Sociology of Religion*, New York-London, 1962, p. 126.
[50] R. THOULESS, *Psychologie und Religion*, „Handbuch der Psychologie", Stockholm, 1960.
[51] W. TRILLHAAS, *Religionspsychologie*, Tübingen, 1961.

Scanned with OKEN Scanner

se contrazic pe ei înşişi atunci cînd, în mod conştient, îşi pun ca sarcină să slujească practica bisericească. Cauzele acestei situaţii extrem de contradictorii vor fi cu totul clare dacă ne amintim de interesul principial al cercetătorilor în cunoaşterea obiectivă a lumii psihice interioare a omului credincios, pe de o parte, şi, pe de alta, de neputinţa principială de a nu fi apărători ai religiei, la care îi împinge situaţia ştiinţei în ţările capitaliste.

Sprijinindu-se pe cuceririle incontestabile ale psihologiei religiei contemporane, folosind mijloacele ştiinţei, artei, moralei, teologii se străduiesc să construiască un sistem de educaţie religioasă fundamentat ştiinţific, a cărui acţiune să se răspîndească asupra întregii vieţi a omului — de la naştere pînă la moarte — şi să cuprindă toate sferele lui de viaţă şi activitate. Datorită acestui fapt, propaganda religioasă îl urmăreşte pe om pretutindeni — acasă, la biserică, la şcoală, la locul de muncă, pe stradă.

Sistemul propagandei religioase, fundamentat pe datele psihologiei religiei, se elaborează pe mai multe direcţii. Mai întîi, psihologii religiei acordă o mare atenţie problemelor practice ale educaţiei religioase, legate de particularităţile dezvoltării personalităţii, ţinînd seama de vîrstă. Diferitelor grupe de vîrstă li se recomandă un material specific, capabil să suscite interesul tocmai pentru că este construit corespunzător aşteptărilor specifice ale diferitelor vîrste, conform preocupărilor de viaţă deosebite[52].

În al doilea rînd, se acordă o mare atenţie învăţămîntului religios, predării religiei. După părerea psihologilor religiei el trebuie să aibă un caracter strict planificat, bazîndu-se atît pe particularităţile tuturor vîrstelor, cît şi pe dezvoltarea persoanelor respective. În acelaşi timp, se ţine seama de necesitatea corelării dintre educaţie şi învăţare. În al treilea rînd, datele psihologiei îşi găsesc aplicarea în slujbele religioase ale clerului.

[52] Aceste probleme sînt dezvăluite mai amănunţit în lucrarea V. R. BUKIN, *Psihologhia veruiuşcih i ateisticeskoe vospitanie*, pp. 59—61.

Scanned with OKEN Scanner

Însușirea de către cleric a datelor psihologiei religiei se socotește o garanție pentru ridicarea eficienței activității de propovăduire. O valoare deosebită pentru cler o are cunoașterea particularităților de vîrstă, luarea în considerare a tipologiei credincioșilor, a nevoilor de viață și a problemelor psihice ale membrilor comunității.

În al patrulea rînd, cunoașterea psihologiei religiei este considerată obligatorie pentru practica teologică, îndeosebi pentru activitatea preoțimii printre oameni. Clerului i se recomandă să nu se mărginească la efectuarea slujbelor religioase, li se cere să fie „păstori ai sufletelor", să acorde enoriașilor ajutor efectiv, să devină tămăduitori ai sufletelor. În acest scop psihologilor li se propune adesea să transforme teologia practică în psihoterapie, să o apropie, maximum posibil, de viață, de nevoile și interesele enoriașilor.

În sfîrșit, datele psihologiei religiei se folosesc larg în organizarea și desfășurarea spovedaniei, în activitatea misionarilor, în explicarea importanței documentelor religioase, în procesul de învățare a istoriei bisericești etc.

Trebuie să menționăm că modalitățile de folosire a datelor psihologiei religiei în activitatea diversă a bisericii sînt elaborate extrem de detaliat, scrupulos și sistematic. Pentru multe probleme există o vastă literatură.

Este de la sine înțeles că posibilitatea de a folosi datele psihologiei religiei pentru educația ateistă nici nu este luată în considerație de către psihologii burghezi ai religiei. Societatea capitalistă nici nu poate să-și propună o asemenea sarcină. Condițiile sociale obiective îi dictează psihologiei religiei să îndeplinească rolul de slujitoare a teologiei; să refuze o asemenea sarcină este extrem de dificil pentru un om de știință, chiar dacă el, în mod subiectiv, nu are nici o dorință de a îndeplini comanda socială a bisericii.

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A DOUA

Acțiunea psihologică a religiei asupra personalității

Scanned with OKEN Scanner

În legătură cu problema „trebuinţelor religioase"

V. V. PAVLIUK

Una din problemele care preocupă, în ultima perioadă, în cel mai înalt grad atenţia psihologilor şi a sociologilor, ca una din principalele componente ale structurii personalităţii, este aceea a trebuinţelor; şi aceasta reprezintă o legitate, întrucît fără studierea sistemului de trebuinţe a diferitelor tipuri sociale de personalităţi, a formelor şi a gradului lor de satisfacere este imposibilă planificarea şi conducerea ştiinţifică a proceselor sociale. Şi, totuşi, dacă sociologii şi reprezentanţii psihologiei generale au efectuat în această direcţie anumite cercetări, din păcate nu se poate spune acelaşi lucru în ceea ce priveşte psihologia religiei. Pînă în prezent problema trebuinţelor credincioşilor nu a devenit obiectul cercetării. Şi doar eficacitatea activităţii ateiste ştiinţifice depinde într-o măsură importantă de înţelegerea rolului trebuinţelor credinciosului şi printre acestea a „trebuinţelor religioase" în viaţa şi activitatea acestuia.

Comportarea omului, relaţiile lui cu lumea exterioară şi activitatea lui practică, este determinată tocmai de trebuinţe. În afara trebuinţelor nu există şi nu poate exista nici un fel de activitate a personalităţii. Teza lui K. Marx despre faptul că nimeni nu poate să facă nimic fără s-o facă şi în virtutea trebuinţelor[1] trebuie să ne călăuzească în această direcţie.

[1] Vezi K. MARX-FR. ENGELS, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, Bucureşti, 1958.

Scanned with OKEN Scanner

Cercetarea comportamentului religios al credinciosului ne arată că el, întotdeauna, pornește de la impulsuri, motive conștiente. Se creează impresia că tocmai motivele ideale reprezintă adevăratele cauze ale comportamentului. După cum se știe însă, Fr. Engels sublinia că știința nu poate să se oprească numai la recunoașterea motivelor ideale, ci trebuie să meargă mai departe, să caute forțele motrice ale motivelor ideale, să vadă forțele care determină aceste motive. Aplicarea consecventă a liniei materialiste cere explicarea comportamentului uman plecînd nu de la conștiința, ci de la trebuințele acestuia[2]. Exprimarea obiectivă a trebuințelor o găsim în primul rînd în interese. V. P. Tugarinov determină interesul ca îndreptarea gîndurilor și sentimentelor omului spre obiective care satisfac sau sînt capabile să satisfacă trebuințele lui[3]. Interesul este legat atît de conștientizarea trebuințelor cît și de alegerea mijloacelor pentru satisfacerea lor. Această alegere poate să fie adecvată sau neadecvată. Unele sau altele din trebuințe apar ca rezultat al interacțiunii dintre om și mediu, ca rezultat al acțiunii mediului asupra omului. Ele sînt condiționate de întregul proces al dezvoltării și educației omului, de legătura acestuia cu lumea culturii umane — materiale și spirituale. Se poate spune că întreaga viață a personalității, a colectivului, a societății în întregul ei este procesul apariției și satisfacerii trebuințelor. Și, cu cît mai largi, mai multilaterale și mai bogate sînt legăturile sociale, relațiile sociale ale oamenilor, cu atît mai diversificate, mai bogate sînt trebuințele acestora, și invers.

Trebuințele conștientizate sînt trebuințele omului concret, aparținînd unei clase determinate, unui grup social, cu o concepție despre lume determinată, cu o morală, tradiții determinate, cu anumite condiții de viață concrete. Este știut că în același mediu, la oameni diferiți, pot fi trebuințe diferite. Aici un rol important îl joacă influența mediului înconjurător imediat, „micromediul", în care trăiește omul (familia, rudele, colecti-

[2] IDEM, *op. cit.*, vol. 20.
[3] Vezi V. P. TUGARINOV, *Teoria ţenostei v marxisme*, Leningrad, 1968, p. 16.

Scanned with OKEN Scanner

vul de muncă). Afară de aceasta, formarea trebuinţelor personalităţii este condiţionată de particularităţile sale individuale: înclinaţii, particularităţile dezvoltării intelectuale, temperament. Prin urmare, trebuinţele fiecărui om luat în parte sînt condiţionate de existenţa socială, de condiţiile sociale prin mijlocirea „micromediului" şi de particularităţile individuale ale personalităţii[4].

Trăind şi dezvoltîndu-se în societatea socialistă din U.R.S.S., formîndu-se sub influenţa existenţei sociale socialiste, credincioşii, într-o măsură mai mare sau mai mică, sînt supuşi şi influenţei religioase din partea slujitorilor cultului şi a activului bisericesc, din partea rudelor credincioase, a prietenilor.

Dealtfel, această influenţă poate fi destul de însemnată, ea punînd o amprentă serioasă asupra conştiinţei acestora. Din această cauză, conştiinţa credincioşilor reprezintă astăzi o structură complexă în care se împletesc strîns concepţii materialiste cu cele idealiste, idei, reprezentări, sentimente religioase cu cele nereligioase. De faptul care dintre aceste laturi este dominantă depinde comportarea credinciosului, caracterul şi orientarea activităţii acestuia, poziţia lui faţă de societate, faţă de colectiv, faţă de obligaţiile lui cetăţeneşti, faţă de valorile materiale şi spirituale.

În funcţie de situaţia socială a credinciosului şi a împletirii complexe a concepţiilor şi convingerilor nereligioase cu cele religioase, se formează diferitele trebuinţe ale credinciosului, reprezentînd conştientizarea poziţiei faţă de situaţia sa, poziţie care se formează pe baza conştientizării necesităţii de a-şi satisface trebuinţele prin mijlocirea unei activităţi practice determinate.

Însăşi viaţa reală, concepţiile şi reprezentările materialiste, ştiinţifice, ca şi cele empirice, determină formarea unor trebuinţe umane sănătoase. Convingerile religioase, mediul religios şi educaţia religioasă slujesc ca bază pentru formarea trebuinţelor religioase. Aceste „trebuinţe religioase" îşi găsesc exprimarea lor subiectivă în forma intereselor, dorinţelor, scopurilor care se prezintă ca motive ale unui comportament determinat

[4] Vezi D. A. KIKNADZE, *Potrebnosti, Povedenie, Vospitanie*, Moscova, 1968, pp. 15—16.

Scanned with OKEN Scanner

al credincioşilor. Pentru aceasta, poziţiile lor în viaţă, activitatea, relaţiile cu lumea înconjurătoare, faţă de alţi oameni este necesar să fie studiate prin luarea în considerare a „trebuinţelor lui religioase".

Vorbind însă despre „trebuinţele religioase" ale credincioşilor noi respingem în mod categoric interpretarea lor idealistă. Este cunoscut că mulţi cercetători burghezi ai religiei stau pe poziţia caracterului înnăscut şi veşnic al religiei, a sentimentelor şi trebuinţelor religioase, „trebuinţelor credinţei" (W. James etc.)[5]. În cartea editată la New York, în 1954, a lui Ostow şi B. Sarfstein *Trebuinţa de credinţă. Psihologia religiei,* se susţine, de pildă, că ea reprezintă o necesitate veşnică a omului, că ea îi este necesară tot aşa cum este necesară hrana pentru corp[6]. Aşa-numitele trebuinţe religioase nu reprezintă ceva dat dinainte, ceva avînd un izvor transcendental. Aceste trebuinţe izvorăsc şi sînt condiţionate de credinţa religioasă, de concepţiile religioase, de convingerile omului. De aceea, se poate vorbi despre „trebuinţe religioase" doar acolo unde există conştiinţă religioasă. Conştiinţa religioasă, la rîndul ei, nu este apărută din nimic, ci este condiţionată din punct de vedere social.

În funcţie de nivelul religiozităţii credinciosului „trebuinţele religioase" se pot împărţi în două grupe. De prima grupă aparţin „trebuinţele religioase" ale oamenilor profund religioşi, în conştiinţa cărora ideile şi reprezentările religioase au un rol hotărîtor. Convingerile lor religioase pot da naştere la o profundă trebuinţă interioară de a se ruga, de a ţine posturile, de a participa la slujbele religioase, de a săvîrşi diferite acţiuni ale cultului respectiv. Această categorie de credincioşi, după cum arată datele multor cercetări, este foarte restrînsă în rîndul ortodocşilor şi creşte în rîndul sectanţilor.

A doua grupă a „trebuinţelor religioase" sînt trebuinţele masei de credincioşi care, deşi se socotesc adepţi

[5] Vezi, de pildă, W. JAMES, *Diversitatea experienţei religioase* (ediţia rusă), p. 192; V. A. KOJEVNIKOV, *Filozofia ciuvstva i veri,* Moscova, 1897, p. 121.

[6] Vezi A. A. PORTNOV, M. I. SAHNOVICI, *Psihozi i relighia,* Leningrad, 1967, p. 10.

Scanned with OKEN Scanner

ai religiei, greutatea specifică a ideilor lor religioase, în complexul general al conştiinţei lor, este redusă şi de aceea ele nu definesc comportamentul lor. În acest caz, acţiunile religioase îşi pierd treptat motivaţia religioasă.

Trebuinţele religioase trebuie să le raportăm la sfera trebuinţelor spirituale. Ele ţin, de asemenea, de trebuinţe personale, în care se reflectă relaţiile credinciosului cu realitatea înconjurătoare şi sînt satisfăcute în procesul consumului individual.

K. Marx, dînd o caracterizare generală a religiei, sublinia că aceasta slujeşte credincioşilor în realizarea relaţiilor existente reale. L. Feuerbach, la rîndul său, arăta că omul are nevoie de căldură, înţelegere, omenie; or, lumea reală care îl înconjoară este lipsită de aceste însuşiri şi de aceea omul recurge la „umplerea" realului, a lumii care îi este străină, duşmănoasă cu lumea religioasă. Şi, deşi omul lui Feuerbach era abstract, neancorat într-o existenţă social-istorică determinată şi, ca atare, un om nereal, ideile acestuia, în sensul că acest om ar fi nevoit să „umple realitatea existentă", merită desigur toată atenţia.

Vorbind despre „necesitatea umplerii religioase", K. Marx se referea şi el la om, însă la unul concret, omul social, la esenţa omului ca „ansamblul tuturor relaţiilor sociale reale". Asupra caracterului compensator al religiei atrăgea în mod constant atenţia şi V. I. Lenin.

Materialele rezultate din cercetările concrete arată că şi în societatea socialistă religia şi-a păstrat, pentru o parte din oameni, într-un anumit sens, rolul său iluzoriu, de compensare a realităţii existente. Şi astăzi religiozitatea apare adesea şi se păstrează ca o reacţie la imposibilitatea sau incapacitatea omului, în anumite condiţii, să satisfacă prin mijloace reale trebuinţele sale sociale, spirituale, estetice, etice. Ieşirea din această situaţie credinciosul o găseşte în religie. Pe de altă parte, concepţiile, sentimentele, obiceiurile formate pe o bază religioasă se transformă într-o profundă trebuinţă interioară, pe care credinciosul o satisface prin intermediul practicii cultuale.

Trebuinţele religioase nu se prezintă într-o stare „pură" în afara celor cognitive, estetice, etice etc. Specificul lor constă tocmai în aceea că ele transformă şi

Scanned with OKEN Scanner

deformează necesităţile umane obişnuite, sănătoase. Să urmărim cîteva tipuri de necesităţi umane deformate de către religie.

1. *Trebuinţele cognitive.* Fiecare om doreşte să cunoască lumea înconjurătoare, se străduieşte să găsească răspunsuri legate de tainele fenomenelor naturii şi ale realităţii sociale. O parte a oamenilor, avînd o mai mare sau mai mică structură religioasă, îşi satisfac această necesitate într-o formă religioasă. Fiind o expresie a forţelor care îi domină pe oameni în viaţa lor de toate zilele, religia nu se mărgineşte la explicarea deformată a diferitelor fenomene ale realităţii obiective. K. Marx, caracterizînd religia, arăta că ea este în acelaşi timp „teoria generală a acestei lumi, compendiul ei enciclopedic, logica ei într-o formă populară"[7]. Credinţele religioase, al căror prizonier este credinciosul, îl determină, creează în el necesitatea de a făuri cu ajutorul ideologiei religioase un tablou general al lumii. La aceasta, oamenilor, care nu au cunoştinţe ştiinţifice necesare (iar în această situaţie sînt toţi aceia care constituie marea masă a credincioşilor), explicarea religioasă a lumii li se pare mai simplă, mai accesibilă, mai de înţeles şi ei o preferă celei ştiinţifice. K. Marx sublinia că *Facerea* reprezintă o asemenea reprezentare pe care e deosebit de greu s-o înlături din conştiinţa populară. Conştiinţei populare îi este *de neînţeles existenţa*-în-sine, a naturii şi omului, întrucît această existenţă-în-sine contrazice toate datele vieţii practice[8].

Toate acestea determină complexitatea muncii ateist-ştiinţifice; acestui scop îi este consacrată educarea credincioşilor în spiritul necesităţii de a aprofunda cunoştinţele ştiinţifice despre lumea înconjurătoare.

2. *Trebuinţele estetice.* Omului îi este proprie năzuinţa către frumos. Adepţii idealismului şi religiei susţin că această necesitate îi este dată omului de către

[7] Vezi K. MARX-FR. ENGELS, *op. cit.*, vol. 1, *Critica filozofiei hegeliene a dreptului. Introducere.*

[8] Vezi IDEM, *Scrieri din tinereţe*, Editura Politică, Bucureşti, 1968.

Scanned with OKEN Scanner

dumnezeu, care este întruchiparea a tot ceea ce este frumos. Inconsistența unor asemenea teze reiese de îndată ce cercetăm izvoarele dezvoltării societății umane, ale culturii ei materiale și spirituale. Trebuințele estetice și trăirile estetice au putut să apară doar ca reflectare a evoluției materiale și spirituale a omului. O dată apărute, trebuințele estetice ale omului se perfecționează și se dezvoltă. Biserica a speculat dintotdeauna trebuințele estetice ale omului. Folosind arhitectura, sculptura, pictura, muzica, cuvîntul, acțiunile teatrale ea s-a străduit să îndrepte trebuințele estetice pe o cale religioasă. Trăinicia influenței cultului religios în general, a ceremoniilor bisericești în particular se explică în mare măsură prin satisfacerea de către biserică a trebuințelor estetice. Iar latura de ceremonial a religiei a fost, de-a lungul multor secole, unul din cele mai accesibile mijloace de satisfacere a maselor largi în trebuințele lor de trăiri estetice, artistice. „În biserică — consemnează teologii ortodocși — omul... își satisface în cadrul frumuseții ceremonialului sentimentul său estetic"[9]. Arta bisericească stimulează la credincioși trăiri estetice, le oferă plăcere estetică. Satisfăcîndu-și la biserică trebuințele sale estetice, omul va fi tentat s-o frecventeze din nou și din nou. Cercetări sociologice desfășurate într-una din regiunile Uniunii Sovietice, în rîndul enoriașilor ortodocși, au arătat că 31,6% din credincioși frecventează biserica pe motiv că sînt atrași de decorația clădirii, de solemnitatea slujbei și, mai ales, de corul bisericesc. Asupra acestui aspect al problemei a atras atenția, la timpul său, A. M. Gorki. El scria că mulți se reîntorc la religie din motive estetice, pentru că în biserică se cîntă frumos. O explicație obișnuită a cauzelor frecventării bisericii o reprezintă cuvintele multor credincioși: — „Personal, nu prea cred în Dumnezeu, îmi plac însă cîntecele bisericești", sau „Mi-e urît să stau acasă, iar la biserică vin oameni, se cîntă frumos".

Datorită acestui fapt, este necesar să dezvăluim permanent credincioșilor caracterul reacționar al ceremo-

[9] „Ruskaia pravoslavnaia țerkovi", editată de patriarhia din Moscova, 1958, pp. 55—56.

nialului religios, mijloc folosit cu pricepere de către slujitorii bisericii în vederea trezirii unor stări emoţionale propice pentru a-i menţine alături de biserică. În acelaşi timp, este necesară o muncă sistematică îndreptată spre opunerea unui ceremonial laic izbutit ceremonialului religios, pentru a pune la dispoziţia credincioşilor o artă legată de viaţă, capabilă să umple lumea emoţională a credinciosului, să-l cheme la o activitate constructivă, creatoare, la o viaţă luminoasă şi plină de bucurii pe minunatul pămînt.

3. *Trebuinţa de a comunica.* Aceasta este una din trebuinţele umane apărute cel mai de timpuriu. Comunicarea reprezintă nu numai unul din factorii cei mai importanţi în formarea omului, ci şi o condiţie esenţială a însăşi existenţei lui. Pe baza şi în procesul comunicării omul stabileşte legături de producţie şi spirituale cu alţi oameni, realizează schimb de informaţii, îşi împarte bucuriile şi necazurile. Tăria şi profunzimea legăturilor sociale ale personalităţii asigură o mai deplină satisfacere a trebuinţelor ei de comunicare. Întrucît „adevărata bogăţie spirituală a individului depinde în întregime de bogăţăia relaţiilor lui reale"[10].

Dar ce este de făcut cînd relaţiile sociale sînt deformate sau extrem de limitate? Şi doar la aceasta concură o serie de factori. În primul rînd, religia însăşi îi împarte pe oameni în „credincioşi-necredincioşi" şi prin aceasta îngustează relaţiile sociale ale omului, îl duce la pierderea perspectivei sociale. În al doilea rînd, majoritatea credincioşilor sînt oameni în vîrstă, femei casnice, respectiv neocupate în sfera producţiei materiale, şi din această cauză relaţiile lor sociale sînt extrem de reduse sau chiar rupte complet.

În al treilea rînd, o muncă ateist-ştiinţifică necorespunzător desfăşurată îndepărtează pe credincioşi de la o largă comunicare cu „lumea".

În aceste condiţii, omul, prin natura sa o fiinţă socială, se străduieşte să umple golul unor largi legături sociale, caută şi găseşte satisfacerea trebuinţelor sale

[10] Vezi K. MARX-FR. ENGELS, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, Bucureşti, 1958.

Scanned with OKEN Scanner

prin comunicarea cu „fraţii şi surorile lui întru credinţă".

Religia denaturează şi mistifică şi alte trebuinţe ale personalităţii. Astfel, de exemplu, trebuinţa de o activitate socială se realizează sub forma acţiunilor pentru întărirea comunităţii religioase, prin răspîndirea credinţei; trebuinţa de a da o formă solemnă unor evenimente importante din viaţa oamenilor se realizează sub forma participării la diferite ceremonii religioase.

Trebuinţa religioasă nu numai că parazitează pe cele sănătoase ale oamenilor, ci are şi un nucleu al său propriu, un conţinut specific. Aici trebuie avut în vedere, în primul rînd, ceea ce se numeşte funcţia consolatoare a religiei. Este ştiut că unii oameni, ciocnindu-se de greutăţi, insuccese, nenorociri, caută consolare în religie şi biserică. Engels scria că într-o anumită perioadă istorică consolarea se prezenta şi trebuia să se prezinte într-o formă religioasă[11]. În acelaşi sens, V. I. Lenin sublinia că „în afară de fantezie, în religie au o foarte mare importanţă sentimentul — *Gemüth,* latura practică, căutarea a ceva mai bun, căutarea unei apărări, a unui ajutor etc. În religie se caută mîngîierea"[12].

Religia, prin mijloace iluzorii, satisface trebuinţele omului de apărare, ajutor, de consolare („Veniţi la mine toţi cei trudiţi şi împovăraţi şi eu vă voi linişti"). Nerecunoscînd caracterul iluzoriu al unei asemenea consolări, credinciosul, în momentele grele ale vieţii, se îndreaptă către religie.

În situaţia în care se recurge la consolarea religioasă se lasă cîmp liber lipsei de sentimente şi interes faţă de om, formalismului şi nepăsării. Iată un exemplu elocvent din societatea sovietică. O lucrătoare din domeniul comercial, din oraşul Dno regiunea Pskovsk, T. M., la cei douăzeci şi ceva de ani ai ei, era plină de optimism. Însă o întîmplare nenorocită a ţintuit-o la pat pentru multă vreme. Crunta singurătate şi lipsa de suflet a celor cu care a lucrat au dus-o la pierderea încrederii în oameni. Nu fără intermediul unor „oameni cumsecade", T. M. s-a adresat bisericii. La învinuirile şi reproşurile pentru

[11] Vezi IDEM, *op. cit.*, vol. 19.

[12] V. I. LENIN, *Caiete filozofice,* E.S.P.L.P., Bucureşti, 1956, p. 48

Scanned with OKEN Scanner

ignoranţă, ea a răspuns că „oamenii mi-au plătit cu nepăsare atunci cînd m-am chinuit, iar în biserica lui Dumnezeu eu am găsit adevăratul sprijin"[13]. Din păcate, asemenea fapte nu constituie o excepţie. Încă N. K. Krupskaia atrăgea atenţia că omul, în singurătate, rupt de colectiv şi lovit de o nenorocire şi insuccese, „caută sprijin, ajutor şi întrucît nu are de unde să-l aştepte atunci el îl caută la dumnezeu"[14].

După cum am mai subliniat, alegerea de către om a mijloacelor pentru satisfacerea unora sau a altora din trebuinţe poate fi adecvată sau neadecvată. Şi aici un rol deosebit îi revine stării de spirit sociale, ca înclinaţie a subiectului pentru o activitate determinată, care, parcă ar anticipa această alegere, ar determina în prealabil orientarea acţiunilor pentru satisfacerea trebuinţelor[15]. O asemenea dispoziţie fixată se creează pe calea educaţiei familiale religioase, a influenţei mediului religios, a propagandei religioase, a lecturii literaturii religioase. O destul de puternică dispoziţie religioasă este determinată de acea stare interioară pe baza căreia omul receptează realitatea înconjurătoare şi cu care îşi pune de acord acţiunile sale. O stare de spirit suficient fixată capătă o anume stabilitate, trăinicie, întrucît ea este capabilă să depună contraacţiune, opoziţie faţă de apariţia unei noi stări de spirit. Din această cauză, înlăturarea ei reprezintă un proces îndelungat şi aceasta cu atît mai mult cu cît în rîndul credincioşilor nu sînt puţini aceia la care predomină formele inerte de înclinaţii[16].

Fiecărui om îi este proprie o ierarhie a înclinaţiilor. Ierarhia înclinaţiilor le este caracteristică şi credincioşilor. Aici predispoziţiile religioase şi nereligioase îndeplinesc în mod real diferite funcţii, ceea ce condiţionează antagonismul dintre ele. Acest antagonism duce la aceea că o înclinaţie dominînd asupra alteia împiedi-

[13] Vezi N. P. ANDRIANOV, P. A. LOPATKIN, V. V. PAVLOV, *Osobenosti sovremenovo relighioznovo soznania*, p. 142.

[14] N. K. KRUPSKAIA, *Iz ateisticeskogo nasledia*, Moscova, 1964, p. 72.

[15] Vezi D. N. UZNADZE, *Psihologhiceskie isledovanie*, Moscova, 1966, pp. 150, 153.

[16] *Ibidem*, pp. 180—189.

Scanned with OKEN Scanner

că rezolvarea antagonismului. Știind care anume predispoziție este dominantă, se poate prevedea și explica una sau alta din acțiunile personalității. Una din cele mai importante părți constitutive ale activității ateiste este studierea problemei formării și acțiunii predispoziției la credincioși, a înlăturării celor religioase și a formării predispozițiilor materialiste. Religiozitatea oamenilor urîțește înclinațiile lor, îndreaptă căutările pentru satisfacerea trebuințelor pe căi necorespunzătoare. Pentru aceasta, studierea conținutului trebuințelor oamenilor credincioși, a naturii lor religioase, a factorilor care determină apariția lor, a cauzelor care îi împing pe oameni la satisfacerea trebuințelor lor în sfera religioasă, studierea căilor de formare și satisfacere a trebuințelor umane sănătoase ale oamenilor sovietici reprezintă unul din cele mai importante sectoare de activitate, care merită cea mai serioasă atenție a lucrătorilor științifici și a tuturor celor ce se preocupă cu problemele educației ateist-științifice.

Scanned with OKEN Scanner

Premisele social-psihologice ale moralei religioase

V. N. ŞERDAKOV (Leningrad)

În perioada actuală, atît în doctrinele teologice, cît şi în activitatea predicatorilor şi în conştiinţa individuală a credincioşilor, este în general recunoscută creşterea rolului învăţăturii morale în viaţa spirituală a societăţii. Pe această bază s-au construit şi se construiesc previziuni privind totala înăbuşire a religiei de către morală (M. Guyau). Pe de altă parte, se observă tendinţa „teoreticienilor" din domeniul religiei să despartă elementele exclusiv religioase de morală şi să le menţină în stare pură: „eliberînd ştiinţa şi morala, religia parcă se eliberează şi pe sine însăşi, prezentîndu-se pentru prima oară în întreaga ei puritate ca sentiment al unirii cu dumnezeirea".

Punctele de vedere extreme oglindesc, într-o anumită măsură, contradicţiile proceselor reale ale vieţii religioase contemporane. Este clar că creşterea rolului elementelor moralei în cadrul conştiinţei religioase se poate despărţi de secularizarea practică a moralei. Recunoaşterea de către credincioşi a valorii tezelor morale ale religiei, în particular a poveţelor evangheliştilor, rămîne în mare parte formal sentimentală: oamenii recunoscînd pe dumnezeu şi învăţăturile sale se supun în viaţa practică aceloraşi reguli ca şi cei necredincioşi. S. Freud scria, nu fără temei, că omul contemporan „numai se străduieşte ... să se încredinţeze pe sine şi

pe alţii că este partizan al religiei, în timp ce, în realitate, el s-a eliberat de mult de domnia acesteia"[1].

Se înţelege, problema influenţei morale a religiei este, şi în zilele noastre, mai vastă decît problema moralei religioase; religia, pe plan moral, acţionează asupra credinciosului prin toate laturile sale. În acelaşi timp, în cadrul conştiinţei religioase, morala devine din ce în ce mai independentă, mai autonomă. Aceasta se simte deosebit de clar în cazul sancţiunii morale. Dacă în trecut problema se punea astfel: „Dumnezeu a prescris, iar noi trebuie să îndeplinim", astăzi accentul se pune pe sancţiunea nemijlocită a moralei de către glasul interior al cugetului. Dacă, înainte, despre porunci „se ştia" de la dumnezeu, acum despre dumnezeu „ştim" prin intermediul poruncilor. Poziţia filozofică a lui Kant împotriva moralei teologice şi pentru o teologie morală a fost, la timpul său, primită negativ de către reprezentanţii bisericii, care vedeau în aceasta un pas pe calea înlăturării din religie a religiei însăşi. Şi, dacă, mai tîrziu, „argumentul moral" al lui Kant a început să fie folosit de către cler, aceasta a constituit nu atît o stratagemă, cît, mai ales, o tristă necesitate la care i-a împins procesul istoric ireversibil de eliberare a moralei de teologie. Dumnezeu se transforma din ce în ce mai mult în „lucru în sine", într-un „X moral", imposibil de dovedit, imposibil de cunoscut şi, de aceea, „fără putinţă de tăgadă", „incontestabil". Teologia speculativă nu a făcut în acest punct nimic altceva decît să reflecte schimbările reale din conştiinţa religioasă.

Atenuarea legăturii dintre „Dumnezeu-poruncă", atenţia concentrată asupra moralei, creşterea independenţei moralei în sistemul învăţăturii religioase confirmă faptul că criza interioară a religiei a atins acel punct în care se rupea cea mai importantă legătură a celor mai importante laturi ale ei — ideile cu privire la supranatural şi învăţătura morală. Este deosebit de evident că religia nu poate exista fără morală, morala fiind partea constitutivă obligatorie a oricărei religii. G. V. Plehanov arăta cu mult temei că religia există numai acolo

[1] S. FREUD, *Budoscinosti odnoi iluzii*, Moscova-Leningrad, 1930, ediţia rusă, p. 36.

Scanned with OKEN Scanner

unde s-a realizat unirea dintre mitologie și morală. Tendința de secularizare a moralei reprezintă un semn sigur al bolii iremediabile a religiei. Ea pune sub semn de întrebare însăși existența acesteia.

În înfățișarea lor de astăzi, învățăturile religioase reprezintă nu atît o explicație a felului cum este construită lumea, cît mai ales învățătura despre felul cum trebuie să trăiești în această lume, cum trebuie să te comporți față de ea. Cel mai ilustrativ exemplu în acest sens este creștinismul: „creștinismul a făcut din «morală» dumnezeu, a creat un dumnezeu moral"[2]. Necesitatea de a avea cunoștințe despre lumea înconjurătoare este stimulată nu de o simplă curiozitate, ci de orientarea practică în viață. Apariția reprezentărilor fantastice despre crearea lumii a fost condiționată de căutările pentru adaptarea practică, iar conștiința morală (în sensul larg al cuvîntului — „ca rațiunea practică") are aici un mare rol.

Înăuntrul conștiinței religioase, morala nu reprezintă un tot izolat și poate fi degajată, izolată de alte părți constitutive, prin intermediul teologiei sau al științei, numai în mod artificial. Preceptele morale ale religiei sînt legate de reprezentările despre structura și înfățișarea lumii, acestea din urmă fiind adeseori impregnate (uneori dictate) de un conținut moral. Astfel, una din principalele teze etice, cea privind păcatul originar, se deduce în religiile cu o tradiție biblică din mitul despre primii oameni. Mitul despre căderea în păcat a lui Adam și Eva poate fi înțeles corect numai prin dezvăluirea ideii morale care stă la baza acestuia. În acest caz, el ne apare nu lipsit de motivare, ca o simplă născocire lipsită de orice determinare. „Poveștile nu sînt adevărate, ele conțin însă o aluzie".

După cum se pare, conștiința păcatului este încercată de oameni și reprezintă o realitate psihologică. Concepția iluministă explică însă aceste trăiri prin referiri la scornirile clerului, care ar fi născocit, în mod arbitrar, noțiunea de păcat în interesul celor bogați și în

[2] Vezi V. I. LENIN, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 48.

Scanned with OKEN Scanner

dauna celor simpli și săraci. Dar, abordarea marxist-leninistă a religiei indică în mod justificat cauze mult mai profunde decît simpla îndoctrinare ideologică.

Destrămarea orînduirii comunei primitive și trecerea la orînduirea împărțită în clase antagoniste a însemnat concomitent și mutații în psihicul uman. Ea a dus, în particular, la încălcarea unității gîndirii și acțiunii, proprii orînduirii comunei primitive, a scopurilor și actelor acesteia. Opoziția dintre „minte și inimă", datorie și înclinații, ideal și realitate avea drept bază materială opoziția dintre interesele personale și sociale. Această opoziție a dus și duce în mod necesar la nemulțumirea omului față de sine, la senzația nemulțumirii față de valoarea propriei vieți, și, ca urmare, la căutarea căilor juste, la căutarea mijloacelor ca prin propriile forțe să se ridice la o viață mai bună, mai demnă. Într-un anumit sens, trecerea la societate împărțită în clase a fost cauza că omul „s-a pierdut pe sine însuși", a pierderii nevinovăției morale, pe care o au, de pildă, copiii, și pe care o deținea omul, „care încă nu s-a găsit" și care încă „nu s-a pierdut", al societății primitive. Bineînțeles, conștiința vinei apărea în mod necesar și înainte, la oamenii societății primitive, în cazul încălcării unora sau altora din normele sociale (cum apare ea și la copii). Este vorba însă despre altceva și anume că odată cu împărțirea societății în clase, prescripțiile sociale nu mai coincideau cu interesele personale și nu mai puteau fi ca mai înainte norme de comportare; au încetat să mai fie moravuri și s-au transformat în ceva care nu poate fi atins în totalitatea lor; în acest caz, morala există numai în măsura în care ea nu se realizează. Imposibilitatea de a atinge idealul se receptează ca o ruptură lăuntrică cu sine însuși, ca proprie lipsă. Pierderea „lipsei de vinovăție" are ca rezultat acumularea sentimentului de vinovăție. În chinuri sufletești are loc autocunoașterea, polarizarea binelui și răului.

Împărțirea societății în clase a constituit un impuls pentru dezvoltarea conștiinței morale, ca și a conștiinței teoretice în general. Noi nu afirmăm, dispunînd de toate determinările, că mitul despre „căderea în păcat" a primilor oameni și cunoașterea de către ei a binelui și răului trebuie tratat ca entitate ideologică, apărută

Scanned with OKEN Scanner

pe baza transformărilor sociale și psihologice menționate, că acest mit este exclusiv o alegorie în care s-au concentrat trăirile neconștientizate. Ceea ce nu se conștientizează, poate fi, uneori, simțit cu deosebită tărie de către oameni. Nu are importanță cine și din ce cauză a născocit povestea cu Adam și Eva. Este important altceva: această poveste a servit drept explicare (deși neadevărată) a situației real existente.

Mecanismul psihologic concret de apariție și receptare a unei asemenea alegorii nu este suficient de lămurit. Nu este însă nici o greșeală în afirmația că în acest mit, ca și în mitologie în general, s-a reflectat practica socială și transformările ei.

„Dumnezeu l-a condamnat pe om ca în sudoarea frunții să semene pîinea". Într-adevăr, în comparație cu animalele (păsările cerului nu seamănă, nu strîng recolta) munca zilnică a omului, permanent preocupat de bucata de pîine, era un blestem: omul trudește ca să mănînce. Munca și viața păreau opuse: trebuie să muncești în loc să trăiești.

Împărțirea societății în clase și transformarea muncii într-o obligație chinuitoare pentru majoritate a contribuit, fără îndoială, la formarea unei atitudini față de muncă ca față de un blestem. Nu se poate afirma că munca omului primitiv a fost mai ușoară. Problema se pune însă în legătură cu atitudinea omului față de muncă. Munca nu era un blestem, trîndăvia nu era un ideal. Idealizarea trecutului, caracteristică pentru toate popoarele, își avea cauza nu în bunăstarea generală, care ar fi fost în trecut, ci în părerea de rău pentru pierderea integrității, egalității și libertății.

Desigur, corespondența care ni se pare a exista între mit și procesul istoric real nu poate fi apreciată ca indiscutabilă și avînd o valabilitate generală și nu trebuie ca atare să o recomandăm ca o metodologie de interpretare a miturilor. Nu putem însă să nu afirmăm că miturile religioase trebuie să-și găsească explicarea lor socială, psihologică și istorică. În literatura sovietică problema se rezolvă adesea printr-o critică filologică a textelor și prin compararea miturilor cu datele științifice, pentru a demonstra caracterul lor indiscutabil fantastic. Lăsînd la o parte mijloacele de explicare a mi-

Scanned with OKEN Scanner

turilor, ca o problemă esențială care își așteaptă încă rezolvarea, să punctăm unele concluzii care ni se par indiscutabile. Noțiunea păcatului, a vinei în fața lui dumnezeu, nu poate fi tratată ca o născocire a clerului și care le-a fost băgată în cap oamenilor pentru a-i putea ține în supunere. Aceste noțiuni au o bază psihologică reală. În ideea de păcat s-a sublimat conștientizarea de către om a chinuitorului dezacord cu sine însuși, neliniștea lui interioară, neîncrederea în justețea alegerii, incapacitatea de a urma ceea ce el socotește ca fiind drept. Aceasta se vede clar și din următoarea mărturisire atribuită apostolului Pavel: „Căci nu fac binele pe care îl voiesc, ci răul pe care nu-l voiesc, pe acela îl săvîrșesc. Iar dacă fac ce nu voiesc eu, nu eu fac aceasta, ci păcatul care locuiește în mine. Găsesc deci în mine, care voiesc să fac bine, legea că răul este legat de mine... Om nenorocit ce sînt" (Romani, 7 : 19, 20, 21, 24). „Fiindcă știu că nu locuiește în mine, adică în trupul meu, ce este bun. Căci a voi se află în mine, dar a face binele nu aflu" (Romani, 7 : 18)[3]. Dorința binelui și incapacitatea de a-l realiza este o trăsătură nu numai a „sufletului creștinesc" și este determinată nu de ideologie ci, după cum s-a mai spus, de condițiile vieții sociale. Creștinismul doar a mistificat particularitățile vieții psihice a oamenilor dintr-o anumită epocă.

Prin urmare, trăirea păcatului și conștiința vinovăției nu este o simplă urmare a prelucrării ideologice religioase a conștiinței, ci, dimpotrivă, ideologia însăși a reprezentat o interpretare deformată a unor trăiri reale. Dogma căderii în păcat și mitul corespunzător tocmai de aceea au primit recunoașterea (au părut adevărate) întrucît au corespuns stărilor sufletești reale. Majoritatea prescripțiilor moralei religioase, independent de învelișul lor fantastic și fundamentarea mitologică, au aceeași premisă social-psihologică. De aceea, este necesar ca în analiza poruncilor religioase să căutăm explicarea lor prin anumite stări psihologice ale maselor care, la rîndul lor, trebuie deduse din baza materială.

[3] Dacă Socrate explica faptele rele prin necunoașterea binelui, prin lipsa de înțelegere, creștinismul stă pe o altă poziție: oamenii știu în ce constă binele, dar nu găsesc în ei forța pentru a-l urma.

Scanned with OKEN Scanner

Legătura dintre prima verigă și ultima este de neînțeles dacă se scapă din vedere veriga intermediară.

Din acest punct de vedere, principiile morale propagate de religie nu se deosebesc cu nimic de prescripțiile morale nesancționate de autoritatea religioasă. Valorile morale, inclusiv cele religioase, se formează nu ca rezultat al născocirilor, al speculațiilor logice, ci în condițiile practice ale vieții, care stimulează o anume predispoziție psihică față de anumite concepții morale (astfel, de exemplu, nevoia de dragoste, consolare, protecție au o proveniență socială clară). Sarcina nu constă în aceea de a dezvălui unele sau altele din contradicții, greșelile logice în preceptele morale (să spunem, despre frumusețea supunerii sau despre acțiunea de curățire a păcatelor prin suferință), ci de a înțelege ce stări sufletești determină însușirea unor asemenea idei și valori, care este adevărata lor valoare, care sînt rezultatele influenței lor: ajută ele la dezvoltarea societății și personalității, sau dimpotrivă?

Ideea păcatului nu este una oarecare, ci o latură esențială a învățăturii morale religioase. Și nu numai a învățăturii sau a teoriei. Cunoașterea păcatului este centrul vital, forța motrice interioară a manifestărilor exterioare a religiozității însăși. Ardoarea religioasă apare pe temeiul sentimentului propriei vinovății și a străduinței către curățirea păcatelor. Clerul, înțelegînd aceasta, a accentuat întotdeauna, în predicile sale, ideea de păcat. („Dacă nu te căiești nu te salvezi".) Această zicală, care adesea este luată în derîdere („Popii te îndeamnă să greșești apoi să te căiești — iată modul de viață creștin"), are un profund sens psihologic. Fiecare are temei să-și reproșeze faptul de a se fi abătut de la idealul său, fiecare încalcă făgăduințele făcute sieși, oamenilor sau lui dumnezeu. Numai acela însă are șansa de a deveni mai bun care se recunoaște „păcătos". Acela care socotește că are dreptate și nu vede păcatele sale, acela este mort pentru mîntuire. Te poți curăța numai atunci cînd recunoști lipsurile tale.

Religia folosește sentimentul de nemulțumire existent în mod inevitabil la oameni în condițiile societății bazate pe clase. Cînd omul simte că trăiește nu așa cum trebuie, el caută „adevărata" viață. Aceasta este una

Scanned with OKEN Scanner

din cele mai profunde năzuințe existente în noi. Religiozitatea este o realizare denaturată a acestei trebuințe general-umane. Multe religii au apărut tocmai ca învățătură despre mîntuire și aceasta le apropie, într-un anumit sens, de sistemele etico-filozofice. Dar, dacă hedonismul, de pildă, pune direct problema sustragerii de la martiriu, ca principiu etic de bază, învățătura evanghelistă, „prietenii suferinței", reprezintă o formă mascată, denaturată a hedonismului, întrucît se construiește pe tendința de a se îndepărta de la chinuri și suferințe.

Propaganda „cugetului curat" întîmpină o bună primire: ea atrage prin ideea păcii sufletești, a împăcării cu sine însuși, prin plinătatea existenței spirituale. Unul din principalele principii ale tuturor religiilor mondiale — renunțarea la lume — reprezintă, de asemenea, potrivit acestora, o cale a izbăvirii, de adaptare la condițiile existenței[4]. Mitul despre o „altă lume" a fost desigur determinat de chinurile existenței în lumea reală și reprezintă o formă de îndepărtare, de dușmănie față de această lume reală. În același timp, acest mit ajută să se suporte mai ușor nenorocirile pămîntești. „Lumea aceasta păcătoasă nu poate aduce adevărata fericire".

Simbolica, mitologia și dogmatica învățăturilor religioase sînt pătrunse de sensuri morale pe lîngă care noi trecem adesea fără a le acorda suficientă atenție, oprindu-ne doar asupra caracterului lor fantastic. Chiar chipul lui Hristos, de pildă, chipul paradoxal al dumnezeului care pătimește și este răstignit, oglindește spiritul moralei evangheliilor și ilustrează clar psihologia acelor oameni care au creat acest chip.

Critica psihologică a moralei religioase pune, în U.R.S.S., un accent deosebit asupra problemei sugestiei și autosugestiei. Or, nu trebuie să uităm că nu poți convinge oricum și despre orice, ci numai plecînd și de la particularitățile individului însuși.

[4] Ideea renunțării, a sustragerii din lume, nici pe departe nu este îndepărtată prin modernizarea religiei. Ea se prezintă în perioada contemporană într-o formă transformată. În prezent nu se mai pune problema renunțării la bucuriile lumești, ci a unei atitudini deosebite față de ele: să nu li se acorde prioritate, pe primul loc trebuind să stea cele sufletești.

Scanned with OKEN Scanner

Analiza psihologică a moralei religioase, aprecierea structurii gîndurilor şi sentimentelor credincioşilor reprezintă una din laturile cele mai slabe ale literaturii noastre sovietice[5]. Critica ştiinţifică trebuie să iasă din cadrele cercetării ideologiei moralei religioase şi să se îndrepte spre studierea izvoarelor ei pămînteşti. Esenţa religiei, indicau clasicii marxism-leninismului, se află în afara ei. Astfel, în ideologia religioasă preceptul iubirii, al smereniei se leagă de porunca lui dumnezeu (sau cu „legea naturală" stabilită de dumnezeu). Din această cauză, în critica noastră se observă, adesea, că dragostea faţă de aproape se oglindeşte ca o „lumină reflectată", că ea decurge nu din trăirile lăuntrice ale personalităţii, ci este condiţionată de influenţa propagandei privind „porunca lui Dumnezeu". Dacă sînt căutate efectiv izvoarele psihologice ale preceptului de iubire, de supunere, atunci reiese că ele nu au nici o legătură cu „prescrierea de către dumnezeu". În realitate, aceste precepte îşi au rădăcina într-o anume psihologie a oamenilor şi sînt condiţionate de către viaţa practică. Ele sînt recunoscute nu pentru că sînt prescrise, de către dumnezeu ci, dimpotrivă, i-au fost prescrise lui dumnezeu, întrucît corespundeau anumitor stări de spirit ale maselor. Critica moralei religioase se transforma astfel în critica mediului social şi, corespunzător, acestui mediu, unui anumit tip de om.

Ideologia religioasă s-a născut din necesitatea exprimării şi apărării unor anumite trebuinţe, dorinţe, năzuinţe ale oamenilor şi, dacă nu în fiecare caz luat în parte, atunci în esenţă, a fost determinată de ele dînd o anumi-

[5] Psihologia religiei, după părerea noastră, cercetează nu numai componentele emoţionale şi volitive ale conştiinţei religioase, ci şi caracterul gîndirii religioase. Bineînţeles, psihologia sentimentelor religioase poate exista şi separat. Dar tot aşa are drept la existenţă şi psihologia gîndirii. Obiectul acesteia din urmă nu este structura ideologiei religioase, ci modul de gîndire prin care credinciosul ajunge la unele sau altele din raţionamente (în mod analog cu calea pe care elevul ajunge la înţelegerea şi însuşirea unei anume teoreme, care poate să difere de calea pe care ajung alţi elevi, conţinutul logic al teoremei fiind acelaşi). Sarcina esenţială a psihologiei religiei este studierea proceselor reale ale conştiinţei religioase, în care componentele emoţionale volitive şi cognitive formează un tot unic.

Scanned with OKEN Scanner

tă formă în care se concretizau aceste dispoziţii şi sentimente (forma în care erau conştientizate, ceea ce îi stătea la inimă omului).

Reprezentările moral-religioase nu au fost create în mod artificial de către ideologi şi pe urmă impuse maselor. Cauzele apariţiei învăţăturilor moral-religioase stau dincolo de conştiinţa individuală sau de grup, dincolo de născocirea conştientă a uneia sau mai multor persoane. Astfel, normele creştine, ale iertării de toate, a smereniei, iubirii, neîmpotrivirii dau forma, e drept deformată, unor anumite stări psihologice ale maselor; alte stări şi-au găsit expresia în drept: „ochi pentru ochi".

Trebuie recunoscute ca nereuşite încercările de a demasca şi înlătura învăţăturile morale ale creştinismului pe calea declarării lor drept compilaţie, ca fiind lipsite de originalitate, de legătură cu realitatea, de profunzimea dovezilor. Greu de crezut că ar putea fi justă părerea lui R. I. Viper după care învăţătura morală creştină nu a cuprins în sine nimic nou, că „prin învăţăturile sale morale creştinii nu au putut să determine o deosebită impresie asupra lumii înconjurătoare", că „*Evanghelia* şi *Epistolele* constituie un mozaic al unor flori frumoase, al unei poezii străine şi ale unor predici străine"[6]. Sub învăţătura morală, aici, se pare, se subînţelege o simplă subsumare a poruncilor, a preceptelor, a interdicţiilor, care, fiecare dintre ele, în principiu, au apărut într-un loc sau altul, într-una sau alta din forme şi nu acel spirit, dispoziţie, mod de a percepe lumea, ca şi poziţia faţă de această lume, exprimate în legătura generală dintre diferitele ei părţi componente şi care constituie sensul şi esenţa religiei.

Învăţătura morală creştină îşi are propria sa înfăţişare, specificul său, psihologia sa datorită cărora putem s-o deosebim de învăţătura morală stoică, budistă, iudaică, neoplatonică, să deosebim şi logica şi psihologia ei.

Afară de aceasta, problema originalităţii uneia sau a alteia dintre ideologii se pune cu totul altfel din punct de vedere al metodei materialist-istorice decît în cadrul criticii istorice tradiţionale. Marxismul cercetează ideologia nu ca un produs al căutărilor în domeniul strict al

[6] R. I. VIPER, *Vozniknovenia hristianstva*, Moscova, 1918, p. 44.

Scanned with OKEN Scanner

ideilor, ci ca pe un rezultat al unei practici istoric determinate, al unei psihologii sociale determinate. Larga răspîndire a învățăturilor din evanghelie poate fi explicată numai prin faptul că ele reflectau, în felul lor, orientările și năzuințele maselor. Ideologia morală a creștinismului nu a fost o simplă rezolvare teoretică (originală sau nu) a problemelor morale de totdeauna; ea își avea originea în condițiile de viață ale societății, corespundea situației economice și spirituale a epocii respective.

Zdruncinarea rădăcinilor sociale ale religiei duce la dispariția psihologiei care alimentează credința în dumnezeu, în supranatural. Influența ideologică în cadrul socialismului conduce adeseori la aceea că ideologia religioasă se înlătură mai repede decît unele complexe de trăiri emoționale legate de religie de-a lungul veacurilor.

Se pot observa nu puține exemple din viața sovietică cînd idei morale creștine se manifestă cu forța stihinică a tradiției, se primesc ca de la sine înțeles și fără nici o legătură cu religia.

Cu toată siguranța, sfîrșitul religiei, succesul și rezultatul final al luptei de veacuri a ateismului împotriva religiei depind în mare măsură de activitatea conștientă în domeniul educației ateiste, activitate care se construiește prin luarea în considerare și a psihologiei trecerii de la credință la concepția științifică.

Scanned with OKEN Scanner

Psihologia suferinței în creștinism

V. I. NOSOVICI (Leningrad)

Acea rezistență de care creștinismul a dat dovadă în trecut și o manifestă și în zilele noastre, în parte chiar și în societatea socialistă, este legată de capacitatea acestei religii de a ajuta la slăbirea și uneori chiar la înlăturarea trăirilor legate de diferite suferințe. Caracterul de narcotic al fiecărei religii, respectiv și al creștinismului, este determinat tocmai de acea modalitate în care, în cadrul acesteia, sînt atenuate conflictele sufletești, determinate, în mod precumpănitor, de condițiile sociale.

Ateismul științific, religiologia marxistă trebuie, de aceea, să realizeze o cercetare multilaterală a învățăturii creștine despre martiriu și al mecanismului, legat organic de aceasta, a „tămăduirii' suferințelor și frămîntărilor sufletești, folosit de slujitorii cultului creștin[1].

Ideea victoriei binelui asupra răului pe calea suferinței reprezintă punctul central al sociologiei, eticii și psihologiei creștine. Și, aceasta, nu întîmplător! Interesul constant, neslăbit al teologiei creștine față de problema suferinței și mîntuirii este, în ultimă instanță, determinat social, este chemat la viață și menținut de caracterul de masă al nenorocirilor omenești în societatea cu clase antagoniste. Lipsa (sau credința că lipsesc) unor căi

[1] Importante realizări în rezolvarea acestei probleme au fost obținute de oamenii de știință sovietici: P. C. KUROCIKIN, *Pravoslavia i gumanism*, Moscova, 1962; A. A. OSIPOV, *Stradania i hristianstvo*, Leningrad, 1968.

Scanned with OKEN Scanner

reale pentru izbăvire de o viaţă neomenească cere o compensare cu caracter iluzoriu. Şi tocmai pe aceasta o propune, nu fără succes, creştinismul, întrucît concepţia creştină a suferinţei este, într-o măsură importantă, adecvată modului de a recepta realitatea de către credincios. Transformînd suferinţa într-o stare obligatorie a celor ce îl urmează, creştinismul consideră viaţa adepţilor săi fără o valoare morală şi psihică deplină, educînd în ei indiferenţa şi chiar dispreţul faţă de sănătate, frumos, faţă de plinătatea vieţii în general. În această situaţie, voinţa, sentimentul, raţiunea creştinilor se îndreaptă spre căutarea plinătăţii vieţii spirituale pierdute, întrucît cum este sistemul de apreciere a suferinţei aşa este şi sistemul de norme pentru depăşirea ei.

Posibilitatea şi realitatea efectului psiho-terapeutic în creştinism sînt legate cu existenţa unei corespondenţe între conţinutul moral-psihologic al trăirilor neplăcute şi acele „medicamente" cu care ei sînt trataţi în cadrul religiei. Aceasta este de la sine înţeles, întrucît poziţia faţă de suferinţă este determinată de o anumită concepţie despre lume, ca şi de calităţile subiectiv-psihologice ale oamenilor. Şi, fiecărui om îi este proprie, într-o măsură mai mare sau mai mică, într-o situaţie sau alta, capacitatea de a transforma emoţiile negative în unele pozitive.

Se pare că forţa creştinismului constă în aceea că el — la început în mod stihinic, respectiv la nivel empiric, iar în continuare conştient, la nivelul teoriei teologice — a surprins momentul contrarietăţii în poziţia omului faţă de suferinţă. Această religie ia în consideraţie faptul că oamenii nu resping totdeauna trăirile negative, ci în anumite momente (nu are importanţă dacă conştient sau nu) năzuiesc către ele. În această privinţă creştinismul a avut prioritate asupra concepţiilor privind esenţa umană, care au avut drept de existenţă în epoca renaşterii şi a iluminismului francez. Umanismul acelei epoci a fost profund legat de hedonism, de ideea că năzuinţa omului către bucurii şi respingerea suferinţei reprezintă esenţa permanentă a naturii acestuia. Un asemenea punct de vedere este propriu pentru conştiinţa comună şi în zilele noastre.

Scanned with OKEN Scanner

Dar, reducerea idealului de viaţă la totala eliminare a oricărei suferinţe este, în realitate, o generalizare superficială, contrazisă de mersul cunoaşterii ştiinţifice. După cum dovedesc datele psihologiei şi fiziologiei, viaţa emoţională reprezintă o unitate contradictorie a unor trăiri opuse. Prezenţa emoţiilor negative se dovedeşte tot atît de necesară pentru o simţire şi activitate vitală normale ca şi a celor pozitive. Ştiinţei îi revine sarcina să dovedească, de acum încolo, dependenţa dintre mecanismul psiho-fiziologic al emoţiilor şi sentimentele morale. Încă de pe acum se poate afirma că unele trăiri neplăcute sînt necesare pentru plinătatea vieţii morale. reprezintă dovada valorii morale depline a personalităţii, care găseşte în ele satisfacerea unei serii de necesităţi ale sale. În ce condiţii suferinţa devine o valoare morală?

La modul cel mai general, la această problemă se poate răspunde în felul următor. Individul apreciază pozitiv suferinţele sale în acele situaţii în care ele i se prezintă ca factori de ridicare a importanţei sale personale, îl ridică în faţa propriilor lui ochi. Dar cum fiecare om este membru al unui anumit grup social, această autoapreciere reprezintă în acelaşi timp aprobarea calităţilor sale cu criterii morale cu care manipulează grupul respectiv. În acest caz, suferinţa determină un simţămînt de mulţumire, mai ales atunci cînd ea este privită ca un fapt de importanţă socială, indiferent dacă aceasta corespunde situaţiilor obiective sau nu. Exemplul unei asemenea atitudini faţă de suferinţă se poate considera jertfirea de sine, mai ales cînd aceasta are loc fie în prezenţa celor cu aceleaşi idealuri, sau, dimpotrivă, a duşmanilor; şi într-un caz şi în celălalt jertfa devine obiectul valorizării social-psihologice a unui grup dat.

Noţiunea de păcat, la prima vedere, e de nedespărţit de religie, inclusiv de cea creştină. În realitate, aceasta reprezintă o formă mistificată a încălcării morale, încălcarea normelor morale acceptate. Religia nu face altceva decît să îndrepte toate anomaliile morale posibile într-o singură direcţie — greşeală în faţa lui dumnezeu — care ar reprezenta o concentrare a perfecţiunii absolute. Este posibil că, din această cauză, concepţia religioasă este în mare măsură pesimistă, doar fiecare

Scanned with OKEN Scanner

mișcare capătă o importanță capitală, atinge pe dumnezeu! Conștientizarea acțiunilor sale ca imorale, păcătoase, creează sentimentul vinei, mustrări de cuget, este întovărășită de senzația lipsei de valoare morală, a deformării sufletești. În asemenea situație starea psihologică duce uneori la schimbarea aprecierii privind neplăcerile posibile: delictul a fost săvîrșit, acum urmează pedeapsa. Acest fatalism moral este predispus să privească orice neplăceri drept condiție a curățirii morale și, de aceea, le privește cu mulțumire.

Afară de aceasta, conștiința hipertrofiată a lipsei de valoare personală, diferite tipuri de nevroze, obsesia pot, în anumite condiții, să determine delectarea pentru propriile suferințe. Boala parcă s-ar contrapune sănătății ca unei stări inferioare, care diminuează valoarea personalității. În nenorociri, reale sau inventate, încep să vadă dovada alegerii, a dreptății, fiind hipnotizați de ideea că sînt mai buni pentru că au suferit pe nedrept, săvîrșind ceea ce era bine, necesar. Ideea chinuirii, prin lipsa ei de umanitate, are, în acest fel, condiționare social-psihologică, care constă în contradicția între interesele personale și sociale și în formarea la personalitate, datorită acestor contradicții, a unor caracteristici egoiste și individualiste. Nu este greu de observat apropierea dintre o asemenea concepție și anumite stări patologice, ca, de pildă, masochismul.

Încălcarea cursului obișnuit al vieții, în momentele unor grele zguduiri, nenorocirile trăite de oameni, determină o mai aprofundată activitate a conștiinței, îndreptarea gîndirii către problemele „veșnice"; cine sînt eu, pentru ce sînt, ce sînt, care este sensul existenței mele și chiar al omenirii în general? Zguduirile vieții sînt urmate, uneori, de revizuirea valorilor, trecerea la alte concepții și poziții. Ar fi însă o greșeală vulgară ca pe această bază să atribuim o importanță deosebită suferințelor, fără să ținem seama de condițiile obiective și subiective care le-au dat naștere, de structura moral-psihologică a personalității care trăiește suferințele respective. Cu atît mai mult, abordarea abstractă a suferinței, ca instrument de ridicare morală, are o destul de largă răspîndire și se folosește în speculațiile teologiei creștine.

Scanned with OKEN Scanner

„Zlataust" al ortodoxiei ruse (cum era denumit mitropolitul Nikolai în cercurile bisericești) spunea într-una din predicile sale: „Gîndiți-vă numai, dragii mei, ce mare folos pentru sufletul nostru pot și trebuie să aducă acele suferințe pe care noi le trăim"[2]. Mai departe el descrie viața „goală de conținut" a celui care a uitat despre valorile superioare ale omului. „Dar, iată, după voința dumnezeiască, omul este bolnav. El stă culcat, l-au părăsit grijile, nu mai are preocuparea muncii zilnice. Și, atunci, în timpul bolii, cînd viața cu agitațiile ei pentru el se va fi oprit, atunci să privească mai profund în sufletul său și să se gîndească pentru ce trăiește pe pămînt. Oare nu pentru a păși spre viața veșnică?"[3]

Să lăsăm de o parte „marea valoare" a ideii că boala îl încearcă pe om după „voința lui Dumnezeu" și să urmărim atent raționamentul teologului ortodox. Desigur, omul bolnav se gîndește la sensul, conținutul zilelor trăite, raționează despre inevitabilitatea morții. Și este de la sine înțeles. Doar boala prevestește moartea, boala este moartea sănătății. Și cu cît boala este mai nemiloasă, cu atît aceste gînduri sînt mai persistente. Dar aceasta nu duce deloc la înțelegerea vieții ca ceva tainic, misterios, ascuns. Mai curînd, dimpotrivă. Cu cît mai mult gîndește omul despre moarte, cu atît mai puțin este el capabil să gîndească despre viață. Or, tocmai în aceasta este interesat clerul.

După observația înțeleaptă a lui Epicur, despre nimic omul nu gîndește atît de puțin cît despre moarte, întrucît atît timp cît el există ea nu este prezentă, iar atunci cînd ea este prezentă el de acum nu mai există. Și dacă există o valoare reală în gîndurile despre moarte, ea nu constă în ceea ce văd teologii creștini. Ea nu constă într-o bolnăvicioasă și disprețuitoare judecare a lumii agitate, ci în clarificarea ideii, consecvent umaniste, că nemurirea omului stă în faptele sale, în ceea ce el a reușit să înfăptuiască.

Poziția omului față de trăirile sale și prin urmare caracterul acestor trăiri sînt condiționate de valorile so-

[2] MITROPOLITUL NIKOLAI, *Slova i recii*, vol. III, Editura patriarhiei din Moscova, 1954, pp. 218—219.

[3] *Ibidem*

Scanned with OKEN Scanner

ciale şi subiectiv-psihologice, constituite în conştiinţa omului, şi cu ajutorul cărora apreciază problemele vieţii personale şi sociale. Nu există fericire sau nenorocire ca atare, ci întotdeauna aceasta depinde de reprezentările şi raţionamentele noastre în legătură cu ele. De aceea, schimbarea sistemului nostru de valori poate să ducă la schimbarea semnului emoţiilor din pozitiv în negativ şi invers. Creştinismul are rădăcini trainice în rîndul multor adepţi ai săi şi pentru că le-a inoculat un sistem scăzut de apreciere al neplăcerilor vieţii.

Ca urmare, sarcina cea mai importantă ce trebuie urgent rezolvată este de a studia metodele consolării creştine. Necesitatea acestei probleme decurge şi din faptul că în realitate, în trecut, clerul a fost acela care a monopolizat „vindecarea sufletească", acumulînd în această privinţă o bogată experienţă.

La problema în ce constă esenţa creştinismului, unul din eroii romanului *Idiotul* de F. M. Dostoievski, răspunde: consolarea. Necesitatea atitudinii de compătimire faţă de om se deduce de către creştinism din definirea suferinţei ca atribut natural, general şi necesar al istoriei. „Trec secole, unele popoare cedează locul altora, se schimbă perioade de înflorire şi decădere, frumuseţea spirituală a civilizaţiei îi ia locul barbariei, însă suferinţele oamenilor rămîn neschimbate. Simţirea foametei, a frigului, a bolilor şi rănilor sînt tot atît de neschimbate şi veşnice, cum este de neschimbată şi veşnică viaţa"[4].

Primul lucru pe care se străduieşte să-l realizeze teologia creştină în problema respectivă se poate numi generalizarea suferinţei. Ea a fost, este şi va fi în orice coordonate temporal-spaţiale, de ea nu se poate scăpa prin nici un fel de mijloace şi, prin urmare, trebuie să o socotim ca o parte componentă a vieţii umane. Din această teză se deduce necesitatea creştinismului şi pentru omul luat aparte şi pentru societate în întregul ei: întrucît religia, explicînd adevăratele cauze ale nenorocirilor, determină locul şi importanţa lor, le dă oamenilor şi forţa necesară pentru a le putea suporta.

[4] „Jurnal Moskovskoi patriarhii", 1945, nr. 2, p. 97.

Scanned with OKEN Scanner

Însușirea ideii creștine despre inevitabilitatea suferințelor duce, de regulă, la împăcarea cu ele, educă o atitudine contemplativă, pasivă față de momentele grele din viața personală și socială. O asemenea poziție eliberează de necesitatea amestecului practic, activ în mersul evenimentelor, determină nepăsarea, împinge pe om pe calea unei minime rezistențe. Și, cum înlăturarea greutăților în practică este întotdeauna mai dificilă decît în imaginație, adoptarea învățăturii creștine despre suferință poate face viața, din punct de vedere psihologic, subiectiv, mai liniștită și mai ușoară. Desigur, nimeni nu va lua asupra sa îndrăzneala de a afirma că, în principiu, se poate ajunge la asemenea situație în care nimeni și niciodată nu va suferi. Însă, din aceasta nu se poate deduce că suma nenorocirilor umane este o mărime invariabilă. Există două feluri de suferințe, nenorociri. Unele sînt rezultat al antagonismelor sociale, altele sînt legate precumpănitor cu condițiile subiective. Și, dacă cauzele răului social pot fi înlăturate, dacă poate fi construită o viață dreaptă, prin toate acestea mărimea suferințelor umane scade incomensurabil. Societatea comunistă distruge cauzele nedreptății sociale Realizînd o egalitate reală și nu una formal-juridică, îndreptînd mijloace uriașe pentru sfera nevoilor sociale, a educației, a asistenței medicale, statul socialist realizează o schimbare radicală în viața societății.

Teologii, însă, încurcă problema, ascund deosebirea reală existentă între cauzele diferitelor suferințe umane, privesc, în general, aceste cauze ca lipsite de importanță, înlocuiesc rezolvarea rațională a acestei probleme prin construcția mistică privind păcatul originar, ca izvorul, cauza tuturor nenorocirilor.

Suferințele, insuccesele, nenorocirile sînt conștientizate ca atare, întrucît li se opun succesele, sănătatea fizică și spirituală, respectiv oameni sănătoși, fericiți, care obțin succese. Uitîndu-se la aceștia, omul bolnav și nefericit începe să se simtă știrbit, lipsit de valoare deplină și, nu de puține ori, simte un fel de invidie, lipsă de prietenie față de cei care au alți parametri de viață. Într-o asemenea stare de spirit intervine, cum nu se poate mai bine, creștinismul, cu concepția lui despre suferință ca o binefacere, ca un semn al bunăvoinței

Scanned with OKEN Scanner

cerului. „Suferința este semnul cu care cerul își însemnă aleșii. Și, de aceea, bucurați-vă cînd suferiți, nu respingeți suferința ci, dimpotrivă, năzuiți către ea". În acest fel, creștinismul îl ajută pe cel slab, chinuit — care nu are încredere în forțele sale — de a vedea în slăbiciunea sa izvorul și condiția demnității și meritelor sale, de a vedea în sine o valoare cu mult mai mare decît este ea în realitate. Tocmai de aceea, concepția creștină conduce fără nici un temei la o poziție de nepăsare și dispreț față de viața fericită, ca față de o stare nedemnă pentru om.

Clerul manevrează cu pricepere slăbiciunile oamenilor în primul rînd pentru faptul că idealizează aceste slăbiciuni. Psiholog genial, Dostoievski, în romanul său filozofic *Frații Karamazov*, creează chipul vindecătorului de suflete, călugărul Zosima. El descrie discuția acestuia cu o femeie, care, înmormîntîndu-și unicul fiu a venit la stareț pentru alinare. Zosima, fin psiholog, nici nu încearcă să-i micșoreze durerea liniștind-o cu raționamentul obișnuit, conform cunoscutei formule: timpul e cel mai bun doctor. Dimpotrivă, el caută să întețească durerea femeii, pentru a provoca o criză sufletească, ca apoi s-o liniștească prin mijloace de „tratament" proprii creștinismului. Zosima spuse: „În sufletul tău «pururea nemîngîiată, Rahila plînge pe fiii săi și nu poate să se împace cu gîndul că nu mai sînt». Aceasta-i soarta hărăzită vouă mamelor aici pe pămînt. Nu căuta mîngîiere, tu nu ai nevoie să-ți alini durerea, lasă-ți lacrimile slobode. Dar de cîte ori te-o podidi plînsul, adu-ți aminte că pruncul tău se află printre îngerii Domnului, că se uită la tine de acolo, din slăvi, și bucurîndu-se de lacrimile pe care le verși, le arată Celui-de-sus. Și multă vreme încă plînsul tău nu se va ostoi, dar odată și odată durerea inimii tale de mamă se va preschimba în tîhnită bucurie"[5].

Este bine cunoscut că ascuțimea senzațiilor și trăirilor neplăcute poate fi atenuată dacă ele se manifestă în condițiile existenței unor trăiri și mai neplăcute sau conștientizate ca atare. Omul, considerînd că suferin-

[5] F. M. DOSTOIEVSKI, *Opere complete*, vol. 9, Editura Univers, București, 1972, pp. 72—73.

Scanned with OKEN Scanner

ţele lui sînt incomparabil mai mici decît ale altora, poate găsi în această situaţie un temei pentru propria liniştire. Clerul creştin, sprijinindu-se pe aceste raţionamente face din învăţătura despre „dumnezeu care a suferit", despre „dumnezeu care a răbdat" izvorul alinării. Credinciosului i se spune că oricît de insuportabile i se par nenorocirile şi suferinţele lui, ele sînt incomparabil mai mici decît chinurile lui Isus Hristos, avînd o importanţă totală, cosmică: „Nu au fost pe pămînt şi nu o să fie niciodată nimeni care să fi suferit atîtea nenorociri, nedreptăţi, atîtea chinuri insuportabile, fizice, morale, sufleteşti, cîte a pătimit, unul pentru toţi, Hristos. Toate durerile, mîhnirile şi suferinţele omenirii cîte nu ar fi fost ele şi cum nu ar fi fost ele se topesc, dispar în faţa suferinţelor lui Hristos ca o picătură într-o mare fără de sfîrşit"[6].

Această idee trece ca un fir roşu prin întregul cult creştin, prin întreaga activitate de propovăduire a clerului. Nu este de mirare că, în momentele grele ale vieţii, ea poate deveni un sprijin pentru credincioşi. Liniştirea, consolarea se obţine însă pe seama subaprecierii realităţii, a relaţiilor şi legăturilor reale.

Elementul esenţial în învăţătura creştină despre suferinţă îl reprezintă teza despre răstignirea lui Hristos. Legenda evanghelică despre mîntuire se prezintă, cel puţin parţial, ca o formă mitologizată a vieţii oamenilor asupriţi şi, într-un anumit sens, a oamenilor în general. Cel ce crede în Hristos, omul care suferă, se simte, ca un fel de coparticipant la fiinţa lui dumnezeu, foarte apropiat lui, mai ales în momentele unor grele suferinţe. Credinciosul este cu atît mai măgulit cu cît el, care se află cu mult mai prejos decît dumnezeul său, el, „acest vierme al pămîntului", este în acelaşi timp şi asemănător lui. De aceea, suferinţele creştinului sînt însoţite de aprecieri pozitive asupra propriei persoane, ceea ce poate să slăbească încordarea nervoasă, iar uneori s-o transforme întro stare emoţională pozitivă.

Caracterul antagonist al relaţiilor sociale urîţeşte legăturile umane, determină sentimentele de izolare, înstrăinare. În aceste condiţii, nevoia de sinceritate, prie-

[6] „Jurnal Moskovskoi patriarhii", 1959, nr. 4, p. 59.

Scanned with OKEN Scanner

tenie, simpatie poate fi satisfăcută şi pe o cale falsă, a contactului cu produsele imaginaţiei umane: dumnezeu, sfinţi. Tocmai această situaţie a avut-o în vedere gînditorul francez M. Guyau cînd scria: „e greu să te împaci cu ideea că nimeni nu ne aude, că nimeni nu suferă alături de noi. Dumnezeu este prietenul, întotdeauna stînd alături de noi, prieten pe care îl găsim exact acolo unde alţii nu ne pot urma"[7]. Continuîndu-şi ideea, Guyau observă că cei ce nu au o mînă drăgăstoasă, grijulie, „inventează o inimă iubitoare şi o aşază în infinit"[8]. Acest fapt este luat în consideraţie şi de către clerul din zilele noastre: „Credinţa îi arată fiecărui suflet care suferă că nu există nici o lacrimă, vărsată de ochii noştri, nu există nici o suferinţă pe care o trăim, despre care să nu «ştie atotvăzătorul şi atotştiutorul părinte ceresc»"[9]. Însuşirea de către credincioşi a unui asemenea punct de vedere condiţionează, într-o serie de cazuri, slăbirea încordării psihice.

De înţelegerea creştină a lumii este legată formarea unor stereotipuri dinamice care permit, cu o cheltuire mai mică de energie, să se obţină scopul dorit — descărcarea psihologică. Într-adevăr, „discuţia cu dumnezeu" (rugăciunea), discuţia fără martori permite să fii deschis şi sincer fără limite. În realitate acesta nu este un dialog, întrucît cel ce se roagă răspunde el pentru dumnezeu, îi prescrie asemenea răspunsuri şi asemenea aprecieri ale gîndurilor şi faptelor sale pe care el însuşi le doreşte. Prin aceasta, pe de o parte, se satisface necesitatea unei legături spirituale intime, în cadrul căreia nu există nici un fel de secrete, iar, pe de altă parte, omul se izbăveşte de trăiri chinuitoare printr-un mijloc deosebit de simplu: „să te adresezi lui dumnezeu este suficient să ai dorinţa de a o face". Eroul romanului lui G. Grimm, ieşind din biserică, se gîndeşte la faptul că „dumnezeu este deosebit de accesibil, că la el este deosebit de uşor să ajungi. Oricine îl urmează i se poate

[7] M. Guyau, *Ireligiozitatea viitorului*, Moscova, 1909, ediţia rusă, p. VI.
[8] *Ibidem*, p. VII.
[9] „Jurnal Moskovskoi patriarhii", 1948, nr. 9, p. 46.

Scanned with OKEN Scanner

adresa în orice moment, la fel ca oricărui propovăduitor de pe stradă"[10].

În timpul rugăciunii și pocăinței sentimentele și gîndurile chinuitoare parcă i se transmit lui dumnezeu, acestui atotdrept judecător. Judecata lui dumnezeu este judecata ultimei instanțe, hotărîrea căruia reprezintă expresia concentrată a dreptății absolute. De aceea, și „achitarea" primită aici este o achitare superioară, pe care nimeni și cu nimic nu poate să o clintească.

La cele spuse pînă acum mai trebuie adăugată o considerație. Fiecare om poate să-și amintească fără deosebită greutate cum o simplă povestire despre evenimente grele din viața lui făcea ca suferințele să-i apară mai puțin intense, mai ales cînd această povestire se repeta de mai multe ori. Prezentînd cele întîmplate, noi trebuie să aranjăm materialul într-un anumit fel, să-l organizăm într-un mod constructiv, ținînd seama de ceea ce este esențial și neesențial, să ne lămurim bine asupra celor întîmplate, să tragem anumite concluzii: cu alte cuvinte, să conștientizăm cele întîmplate și să ducem informația pînă la cel care ne ascultă în așa fel încît să fie însușită de acesta. Datorită acestei activități intelectuale se realizează trecerea de la trăiri deosebit de sumbre la o stare psihică mai liniștită.

Tocmai acest mecanism psihologic acționează și în timpul rugăciunii, a pocăinței, a discuțiilor credincioșilor cu preoții. Afară de aceasta, efectul dorit, izbăvirea de suferințe și trăiri neplăcute, de sentimentul vinei se intensifică datorită actului de „iertare a păcatelor".

Religia a pretins întotdeauna rolul de alinător, tămăduitor al nenorocirilor omenești, rolul de „medicament" spiritual de neînlocuit. Nu este deloc de mirare că ea nu a renunțat la acest rol nici în zilele noastre. De altfel, ea acționează astăzi în strînsă legătură cu știința burgheză, în special cu teoria psihanalizei (Freud și neofreudismul). În multe țări capitaliste din Europa și America, clerul primește o pregătire specială pentru profilaxia și tratamentul stărilor nevrotice. Unii cercetători americani susțin că psihiatria și religia au sarcini și scopuri comune — să înlăture suferințele omenești și

[10] G. GRIMM, *Suti dela*, Moscova, ediția rusă, 1961, p. 161.

Scanned with OKEN Scanner

să apere valorile spirituale[11]. Cercetători burghezi ai religiei încearcă să fundamenteze superioritatea abordării religioase a psihicului bolnav în comparaţie cu psihoterapeutica obişnuită. Ei susţin că medicul psihiatru este capabil doar să înlăture trăirile negative, fără însă a da nimic în loc. El nu este capabil să satisfacă nevoia de grijă, de dragoste a bolnavului, în timp ce religia transformă stările psihice negative în unele pozitive[12]. De aici şi poziţia faţă de religie ca faţă de o trăire biopsihică folositoare. În cel mai bun caz, se recunoaşte caracterul negativ, bolnăvicios al izvoarelor conştiinţei religioase, dar, în ciuda oricărei logici, această conştiinţă este calificată ca un proces tămăduitor. Caracteristic pentru cercetătorii burghezi în domeniul religiei este folosirea metodologiei pozitiviste. În aceste condiţii, formele vieţii spirituale a credincioşilor sînt cercetate în afara conţinutului lor. Datorită unei asemenea abordări nu numai că este eludată problema veridicităţii sau a neveridicităţii fenomenelor conştiinţei religioase, dar este sărăcită şi deformată rezolvarea problemei privind efectele psihoterapeutice ale religiei. Totul se reduce la formula: faptul că religia aduce alinarea este suficient pentru a o considera necesară şi folositoare.

Conştient sau nu, se lasă de o parte faptul că suferinţele oamenilor, într-o măsură hotărîtoare, sînt determinate de cauze sociale. Efectul este despărţit de cauze şi este cercetat în sine şi pentru sine. În realitate, acelaşi lucru este caracteristic şi pentru teologia creştină, cu diferenţa doar că în locul adevăratelor cauze ale nenorocirilor omeneşti ea pune pe cele fantastice.

În acest fel, creştinismul tratează boala neglijînd tratarea cauzelor care o determină. Din această cauză, el, în cel mai bun caz, încearcă să atenueze suferinţele cu mijloace pur narcotice. Continuînd comparaţia cu medicina se poate spune că ea foloseşte narcoticele nu ca

[11] Citat după I. T. KURŢIN, *Kritika fideizma v mediţine i fiziologhii*, Moscova-Leningrad, 1965, pp. 85—86.

[12] Vezi mai detaliat, „Filozofskie nauki", 1967, nr. 2, p. 139.

Scanned with OKEN Scanner

un scop în sine, ci drept condiţie care permite folosirea altor mijloace pentru adevărata vindecare a bolnavului.

Psihologia marxistă a religiei dă o apreciere obiectivă vieţii spirituale a credincioşilor, arată adevăratele cauze ale necesităţilor de consolare religioasă, vede în ea o formă de împăcare cu nedreptăţile sociale şi, prin urmare, un mijloc de întărire a acestora.

Scanned with OKEN Scanner

Interpretarea științifică a dinamicii stărilor psihologice ale credincioșilor în timpul rugăciunii și al pocăinței

I. N. IABLOKOV

Una din principalele sarcini actuale ale cercetătorilor marxiști în domeniul religiei o reprezintă dezvăluirea specificului proceselor psihologice ale credincioșilor, descoperirea acelor mecanisme psihologice care capătă la aceștia o orientare specifică. Cercetarea acestor probleme este necesară atît pentru teorie cît și pentru practica educației ateiste. Pe plan teoretic, această cercetare permite rezolvarea mai profundă a o serie de probleme generale ale psihologiei sociale, concretizarea acestora la specificul grupei sociale — grupa credincioșilor — și la un tip anume de personalitate, personalitatea religioasă. Importanța practică a unor asemenea cercetări constă în aceea că pe baza lor se pot elabora mijloace mai eficace pentru educația ateistă.

În studiul de față se încearcă dezvăluirea dinamicii stărilor psihologice ale credincioșilor în timpul rugăciunii și al pocăinței. Dacă un individ este capabil să se roage și să se pocăiască, aceasta reprezintă o dovadă incontestabilă a religiozității lui. În situația respectivă se poate afirma cu siguranță că orientarea religioasă a sentimentelor și dispozițiilor caracterizează psihologia acestuia.

Rugăciunea și pocăința se desfășoară în cadrul unor legități psihologice generale. Ca urmare, trebuie să fie dezvăluite elementele structurale ale proceselor respective, mecanismele lor reale, ca și specificul acestor mecanisme, ținînd seama că ele au un conținut religios.

Scanned with OKEN Scanner

Analiza oricărei probleme se realizează cu ajutorul unui aparat categorial determinat. În funcţie de obiectul cercetării, pe primul plan va sta una sau alta din grupele de categorii. Categoriile acestei grupe trebuie fixate cu exactitate, întrucît acestea joacă un rol deosebit în căutările ştiinţifice.

În cercetarea de faţă, pe primul plan se prezintă categoriile de „stare psihologică", „legăturile social-psihologice", „socializarea", „interiorizarea". Întrucît analiza teoretică a categoriilor indicate nu intră în sarcina noastră, nu îi vom acorda un loc anume în cadrul studiului, nu ne vom ocupa de caracterizarea aparatului categorial. Dezvăluirea conţinutului categoriilor amintite se va realiza, bazîndu-ne pe cercetările corespunzătoare din psihologia socială, numai în context, în funcţie de logica demonstraţiei.

Prin „starea psihologică"[1] se înţeleg corelaţiile specifice dintre elementele sistemului psihologic, care caracterizează personalitatea. Ea reprezintă manifestarea integrală a psihologiei personalităţii într-o anumită perioadă de timp. Una sau alta din componentele ei poate deveni dominantă, determinînd specificul stării respective. Pentru starea respectivă este caracteristic un anumit tonus emoţional (durere, tristeţe, bucurie). Respectiva stare urmează după o anume stare din trecut şi slujeşte drept bază de manifestare a unor stări viitoare. Caracteristica stării include în sine momentul schimbării, al dinamicii stării. Dinamica este determinată de condiţiile exterioare, de unele sau altele din influenţele mediului înconjurător. În afară de aceasta, schimbarea

[1] În psihologia generală se foloseşte categoria „starea psihologică". Dezvăluind acest fenomen, psihologia generală face abstracţie de conţinut, care determină tipul personalităţii, caracterul relaţiilor dintre individ şi grup. Din acest punct de vedere, starea psihică, ca fenomen al psihicului, se caracterizează prin mijlocirea acelorași parametri, indiferent de tipul de personalitate. Pentru punctul de vedere social-psihologic, punct de vedere îmbrăţişat în studiul de faţă, este esenţial înainte de toate reflectarea de către om a specificului relaţiilor lui cu grupul, cu societatea, dependenţa fenomenelor subiective ale lumii personalităţii de tipul ei social. În psihologia socială, pe primul plan se situează cercetarea conţinutului fenomenelor lumii subiective. Pentru a sublinia acest aspect, în studiul de faţă se foloseşte termenul „starea psihologică".

Scanned with OKEN Scanner

stărilor este subordonată și legităților psihologice. Aceasta înseamnă că determinarea exterioară se prezintă sub forma determinației interioare.

Pentru abordarea social-psihologică este caracteristică interpretarea de conținut a stărilor și a dinamicii lor. Este important să dezvăluim ce mediu micro și macrosocial determină starea dată, care este caracterul conținutului și al structurii elementelor sale, ce determină rolul hotărîtor al unui element dat, de ce situație socială anume este determinată reacția care are ca rezultat schimbarea stărilor.

Dacă omul este liber de influența religiei, atunci stările psihologice și schimbarea lor nu primesc o tentă religioasă. Starea psihologică a credinciosului poate fi supusă influenței religiei în măsură diferită. Elementele religioase (trebuințe, sentimente, orientare, concepție) pot fi subordonate și să determine o influență neesențială asupra stării generale, dar pot să devină și hotărîtoare, să dea stării o tentă religioasă predominantă. De locul și rolul elementelor religioase depinde și starea de spirit generală și caracterul orientării și gradul de activitate a omului. Schimbarea stărilor cu o tentă religioasă, dinamica lor pot fi receptate subiectiv ca un proces religios, determinat supranatural și orientat spre supranatural. Tocmai așa îi apar credinciosului schimbările stărilor psihologice în momentele rugăciunii și pocăinței.

Analiza științifică trebuie să se bazeze pe fapte reale. În cazul concret noi avem de-a face cu fapte psihologice. Aceste fapte le putem descoperi în procesul cercetării social-psihologice. Schimbarea stărilor psihologice poate fi fixată cu ajutorul observației asupra schimbării comportamentului, a mimicii, pantomimei, a mimicii vocale. Despre dinamica stărilor psihologice se poate judeca după materialele ce le obținem în procesul chestionării credincioșilor. Desigur, aceasta reprezintă doar o recreare, o reconstituire a procesului care a avut loc mai înainte.

Această reconstituire (nemaivorbind despre explicare) este determinată în multe privințe de stereotipii, de concepție. Cercetătorul, înarmat cu metodologie științifică, are posibilitatea ca, pe baza răspunsurilor su-

Scanned with OKEN Scanner

biectului cercetat, să construiască modelul procesului respectiv. Trebuie luată în consideraţie explicaţia teologică a rugăciunii şi pocăinţei întrucît ea conţine, pe de o parte, acea totalitate de idei neadevărate, mincinoase care le sînt propagate credincioşilor, în calitate de arme pentru „înţelegerea" şi explicarea experienţei lor psihice, iar pe de altă parte o expresie concentrată (bineînţeles într-o formă mistificată) a acestei experienţe.

Să urmărim cîteva texte reprezentînd mărturisiri ale credincioşilor[2] şi poveţe ale unor teologi. „Rugăciunea apare după cum spune proverbul «Ceea ce în suflet se adună, apare şi pe limbă». «Domnului îi este indiferent unde robul lui se roagă, rugăciunea să fie numai din inimă curată» (baptistă, anul naşterii 1913, puţin ştiutoare de carte).

«Rugăciunea reprezintă legătura cu Dumnezeu» (baptist, anul naşterii 1894, 4 clase primare).

«Rugăciunea duce la Dumnezeu. Mă rog şi primesc sprijin de la el». «Rugăciunea mă linişteşte. Cînd se întîmplă o nenorocire — moare cineva ori ai un necaz, te adresezi lui Dumnezeu şi el te ajută. Te rogi şi te linişteşti»"[3] (creştin-ortodoxă, anul naşterii 1911, puţin ştiutoare de carte).

Un punct de vedere asemănător, dar mai savant exprimat, asupra rugăciunii îl avansează şi teologii. „Necesitatea rugăciunii — se arată într-un manuscris aparţinînd unui teolog ortodox — decurge din natura sufletului nostru. Sufletul nostru fiind suflarea domnului, întotdeauna năzuieşte către el, ca spre izvorul existenţei sale şi această năzuinţă se exprimă pe calea dialogului, respectiv a rugăciunii".

O mare atenţie se acordă răstălmăcirii proceselor psihologice care au loc în timpul rugăciunii de către conducătorii cultului baptist. Subliniind acel rol pe care trebuie să-l joace rugăciunea în viaţa credinciosului, jurnalul „Vestitorul frăţesc" scria: „Ne-a ajuns o mare

[2] Textele credincioşilor au fost obţinute prin anchete de către o echipă a catedrei de istorie şi teorie a ateismului de pe lîngă Universitatea de Stat din Moscova.

[3] Arhiva catedrei de istorie şi teorie a ateismului, *Cercetarea sociologică concretă*, vol. III, p. 316.

Scanned with OKEN Scanner

nenorocire. Nu ne găsim locul din cauza ei. Şi, iată, ne adresăm lui Dumnezeu cu rugăciune şi durerea se linişteşte, ea îşi pierde forţa, nouă ni se face mai uşor şi noi îi mulţumim cu bucurie pentru această uşurare. Acesta este un fapt care întăreşte credinţa noastră"[4].

Dacă luăm împreună declaraţiile credincioşilor şi ale clerului despre rugăciune şi le sistematizăm devine posibil să deducem următoarele caracteristici generale: rugăciunea este legătura, dialogul cu dumnezeu; cel mai esenţial în rugăciune este relaţia de cerere, relaţia de îndurare, cererea fierbinte a omului păcătos, fără putere şi depinzînd de atotputernic, atotmilostiv; dacă rugăciunea este sinceră şi fierbinte atunci ea are rezultate, prin mijlocirea ei se obţine ajutorul lui dumnezeu, care se manifestă prin uşurare, liniştire, prin trăirea sentimentului de forţă şi încredere.

Să urmărim, în continuare, cum descriu credincioşii şi teologii procesul pocăinţei. „La noi, în comunitate, povestea o baptistă (anul naşterii 1924, 5 clase elementare), era un mare amator de încăierări. Acolo unde se isca o încăierare în mod obligatoriu apărea şi el. Noi l-am tot sfătuit, ca din toată inima, să se adreseze lui Dumnezeu, care o să-l ajute să se izbăvească de păcat. El s-a pocăit şi s-a rugat ca Dumnezeu să-l ierte. Acum el nu numai că nu se mai bate, dar nici un cuvînt nepotrivit nu mai iese din gura lui"[5].

Baptista L. (anul naşterii 1900, puţin ştiutoare de carte) spunea: „Pocăinţa în faţa lui Dumnezeu te curăţă de păcate, iar omul are multe. El poate nici să nu comită o faptă anume, însă să gîndească ceva rău şi aceasta este tot păcat. Dumnezeu iubeşte sinceritatea. Trebuie să te rogi cu sinceritate. Atunci el te poate ierta"[6].

În jurnalul amintit se menţionează următoarele momente ale pocăinţei: „recunoaşterea vinei, mărturisirea ei, rugăciunea adresată lui Dumnezeu din toată inima şi din tot sufletul"[7]. Într-un mod asemănător descriu pocăinţa şi teologii creştini. Pocăinţa include, din punctul

[4] „Bratskii Vestnic", 1962, nr. 4, p. 47.
[5] *Arhiva catedrei de istorie şi teorie a ateismului*, p. 327.
[6] *Ibidem*.
[7] „Bratskii Vestnic", 1965, nr. 3, pp. 44—45.

Scanned with OKEN Scanner

lor de vedere, următoarele momente: recunoașterea păcatelor, starea de neliniște morală sau chiar căința, ca urmare a recunoașterii păcătoșeniei, ușurarea în fața lui dumnezeu și dorința de a fi mîntuit, înlăturarea păcatului și liniștirea sub influența milostivirii celui de sus[8].

În acest fel, pocăința se prezintă credincioșilor ca un proces psihologic, moral-religios, necesitatea ei decurgînd din păcătoșenia omului — păcatul originar ca și cele săvîrșite în decursul vieții. Ea străbate trei faze: recunoașterea păcatelor și trăirea unor suferințe morale; căința, părerea de rău pentru păcatele săvîrșite; autocondamnarea și mărturisirea păcatului și cererea milosteniei (rugăciunea pocăinței), trăirea iertării de către dumnezeu.

Studierea atentă a răspunsurilor credincioșilor ca și a părerilor teologilor dovedește că sînt ridicate la rang de trăiri religioase o serie de procese psihologice reale. Aceste procese primesc în conștiința credincioșilor un caracter mistic, relațiile reale ale oamenilor se prezintă ca relații supranaturale cu dumnezeu. Supunînd criticii interpretarea religioasă, noi trebuie, mai întîi de toate, să dezvăluim procesele reale pe care credinciosul le transformă în reprezentări religioase, să arătăm legitățile care determină desfășurarea proceselor respective. Întrucît pentru credincioși un rol deosebit îl are rugăciunea de iertare și de îndurare, noi ne vom ocupa în mod deosebit de aceasta.

Mecanismele dinamicii stărilor psihologice în cadrul rugăciunii și al pocăinței sînt în multe privințe asemănătoare. Pocăința include în sine unul din tipurile de rugăciune și anume rugăciunea de pocăință. Și rugăciunea și pocăința îndeplinesc o funcție de compensare, de alinare. Funcția de alinare a pocăinței și rugăciunii constă în aceea că prin săvîrșirea lor are loc trecerea de la o stare de apăsare (neliniște, nemulțumire, răvășire interioară) la una de ușurare (mulțumire, armonie, bucurie, o sporire a forțelor).

[8] Vezi „Nravstvenoie bogoslovie dlia tretevo cursa Moskovskoi seminarii", 1961, mss., pp. 158—163.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru interpretarea ştiinţifică a dinamicii stărilor credincioşilor în rugăciune şi în pocăinţă o importanţă principială are, în psihologia socială, punerea şi rezolvarea problemei comunicării[9]. Prezentată pe scurt, sub forma unei teze, această rezolvare se reduce la următoarele: comunicarea se prezintă ca o latură social-psihologică necesară a activităţii de grup. Ea nu poate fi cercetată în afara conţinutului său, fără a lua în consideraţie caracterul activităţii grupului respectiv. Cercetată din punct de vedere al individului, comunicarea se prezintă ca una din trebuinţele lui esenţiale, drept condiţie necesară a socializării lui; comunicarea se poate realiza pe calea contactului direct dintre oameni, dar poate fi şi mijlocită. Copilul, în fragedă copilărie, nu este capabil de relaţii mijlocite. Pe măsura socializării, această capacitate se dezvoltă. Se conturează următoarele mecanisme ale relaţiilor social-psihologice: comunicare, convingere, semne mimetice şi pantomimice, sisteme specializate de semne, imitaţia, adaptarea, identificarea. Comunicarea cea mai importantă se realizează prin intermediul limbii. Întrucît comunicarea reprezintă o trebuinţă a omului, satisfacerea ei duce la o stare de linişte şi echilibru, iar nesatisfacerea ei la nelinişte şi suferinţă. În procesul relaţiilor social-psihologice se manifestă asemenea calităţi ale individului care nu apar atunci cînd el nu funcţionează în cadrul activităţii unui grup. În condiţiile muncii productive, chiar şi simplul contact social impulsionează întrecerea şi o specifică dezlănţuire a energiei vitale umane.

Principiile generale de abordare a comunicării în psihologia socială trebuie concretizate, particularizate, cînd este vorba de comunicarea dintre credincioşi. Particularităţile comunicării credincioşilor sînt legate înainte de toate de specificul grupului religios.

Particularitatea grupului religios se defineşte prin activitatea lui, prin sistemul său de idei şi scopuri religioase, prin norme şi sancţiuni, prin particularităţile

[9] Vezi B. D. PARÎGHIN, *Soţialnaia psihologhia kak nauka*, Leningrad, 1967; B. F. PORŞNEV, *Soţialinaia psihologhia i istoria*, Moscova, 1966; A. G. KOVALEV, *Vzaimovlianie liudei v proţese obşcenia i formirovanie obşcestvenoi psihologhii*, „Ucionîe zapiski Leningradskogo pedagoghiceskogo instituta imeni A. I. Gherţîna".

Scanned with OKEN Scanner

relaţiilor dintre membrii acestuia. Tipul specific al activităţii grupului religios îl reprezintă desfăşurarea ritualului, activitatea sa legată de poziţia faţă de supranatural. Această activitate nu are un obiect real şi de aceea poartă un caracter iluzoriu. Rolul de integrare şi regularizare îl îndeplinesc aici totalitatea ideilor, reprezentărilor, principiilor şi normelor (în creştinism, de pildă, dogmele despre sfînta treime, despre întruchipare, despre păcatul originar, despre salvare şi răscumpărare, nemurirea sufletului, sfîrşitul lumii); normele (poruncile) moralei creştine: „iubeşte-l pe domnul Dumnezeul tău cu toate forţele tale", „teme-te de Dumnezeu", „cine se înjoseşte, acela o să se înalţe", „fericiţi cei săraci cu duhul", „iubeşte-ţi aproapele ca pe tine însuţi", „iubiţi pe vrăjmaşii voştri". Pe baza activităţii religioase, a principiilor şi normelor specifice se realizează forme specifice de comunicare.

Comunicarea dintre credincioşi se desfăşoară parcă pe două planuri. Pe de o parte este planul legat de relaţiile cu supranaturalul. În acest plan, liturghia, rugăciunea, împărtăşania sînt considerate ca tipurile cele mai „directe" de comunicare cu dumnezeu. Pe de altă parte, este planul legat cu relaţiile reale dintre credincioşi şi cele cu mediul înconjurător. Este caracteristică recunoaşterea unui subtext al acestor relaţii — „adresarea către dumnezeu". În sistemul comunicării credincioşilor există o totalitate de „semne" specializate: în vorbire, informaţia cu conţinut religios, în comportament — sistemul de acţiuni simbolice (îngenunchiere ca semn al smereniei faţă de dumnezeu; scufundarea în apă în timpul botezului, ca mijloc de curăţire de păcat).

Intrînd în relaţii reciproce, credincioşii îşi satisfac trebuinţele lor de comunicare. „În om, spunea baptistul P. din Krasnodar, există năzuinţa către alţii. Oamenii simt necesitatea de a vorbi unii cu alţii. Aşa este mai plăcut, mai interesant"[10].

În cazul rugăciunii colective, a spovedaniei în faţa preotului, dinamica stărilor psihologice ale credincioşilor este inclusă în procesul comunicării directe. În timpul spovedaniei, de pildă, credinciosul ortodox îşi

[10] Vezi *Arhiva* ..., vol. II, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

expune cu glas tare în fața preotului păcatele sale, vorbește despre căința sa, își exprimă nădejdea pentru iertarea păcatelor și milostivirea lui dumnezeu. Ca răspuns, preotul îl asigură, liniștindu-l și convingîndu-l, că credința fierbinte și nădejdea îl vor ajuta să obțină iertare de la dumnezeu.

Spovedania orientează conștiința credinciosului către dumnezeu; consolarea, compasiunea se realizează cu ajutorul terminologiei religioase, a chipurilor religioase, a miturilor, în numele lui dumnezeu. După cum este deosebit de clar, descărcarea psihologică nu reprezintă produsul „acțiunii binefăcătoare a lui dumnezeu".

Dinamica stărilor psihologice ale credinciosului se realizează în procesul comunicării nemijlocite și este determinată de legitățile și mecanismele acesteia (sugestia, contaminarea, imitația, convingerea etc.). Fiecărui om, printre aceștia și celui necredincios, ateistului îi este bine cunoscut faptul ușurării, al diminuării unor trăiri neplăcute ca urmare a comunicării despre ele oamenilor apropiați și a compătimirii, simpatiei, înțelegerii pe care aceștia ne-o arată. Această ușurare este rezultatul comunicării psihologice dintre oameni, în decursul căreia ei își împart bucuriile și necazurile, își exprimă compansiunea, atenția, se alină unul pe altul.

Explicarea dinamicii stărilor psihologice în procesul rugăciunii și al pocăinței individuale impune folosirea unor categorii care nu au fost amintite pînă acum. Este vorba de categoriile de socializare și interiorizare. Socializarea reprezintă procesul de statornicire a caracteristicilor sociale ale omului. Individul intră treptat în mediul social, începe să ocupe un loc determinat în sistemul relațiilor dintre grupe, într-un tip determinat de activitate. Esențialul îl reprezintă însușirea experienței sociale, a valorilor, normelor, regulilor, stereotipiilor, drepturilor, obligațiilor. Inevitabil, pentru omul în devenire, este însușirea formelor de comunicare, a schemelor de comportament, activitatea practică în interacțiunea cu mediul.

Procesul de socializare începe din fragedă copilărie. Este de la sine înțeles că el nu poate decurge fără includerea individului în sistemul relațiilor reale, zilnice, în cadrul grupului. Primul grup în care este inclus indi-

Scanned with OKEN Scanner

vidul este familia. Dar, pe măsura creşterii şi dezvoltării copilului, un rol din ce în ce mai mare încep să-l joace, în procesul de socializare, alte micro-grupe — grupul din grădiniţa de copii, clasa etc. Progresul tehnico-ştiinţific lărgeşte posibilităţile şi rolul, în procesul de socializare, al mijloacelor comunicării de masă. Cu toate acestea, micul grup social (şi înainte de toate familia), pentru care sînt caracteristice comunicările directe, nemijlocite, personale, emoţionale, rămîne factorul esenţial al socializării.

Pe plan psihologic, socializarea se prezintă sub forma interiorizării de către individ a acelor relaţii reale în care el este inclus, ale acelor scheme de conştiinţă şi comportament, norme şi valori pe care i le inoculează vîrstnicii. Psihologia individului, mecanismul ei de funcţionare reprezintă, în sine, un produs al interiorizării. Fundamentarea psihologică a acestui proces a realizat-o cunoscutul psiholog sovietic L. S. Vîgotski. Potrivit concepţiei acestuia, toate funcţiile psihice superioare sînt rezultatul interiorizării relaţiilor cu caracter social. „... Fiecare funcţie, în dezvoltarea culturală a copilului, scria L. S. Vîgotski, apare pe scenă de două ori, adică pe două planuri — întîi social, pe urmă psihologic, mai întîi între oameni, ca o categorie interpsihică, apoi în interiorul copilului, ca o categorie intrapsihică"[11].

Din acest punct de vedere, structura psihologiei individului, mecanismele ei de funcţionare se prezintă ca rezultat al interiorizării relaţiilor sociale codate în ontogeneză şi care se realizează în procesul comunicării. (Formaţiile filogenetice se prezintă ca posibilităţi date.) Fiind constituite, mecanismele capătă o independenţă relativă şi pot începe să funcţioneze, fără prezenţa comunicării necondiţionate, cu oamenii din jur. În această situaţie dinamica stărilor psihologice ale omului, nemaiaflîndu-se în procesul mişcării nemijlocite, ni se prezintă ca o reconstituire pe plan ideal, pe planul reprezentărilor, al relaţiilor umane reale din procesul comunicării nemijlocite.

[11] L. S. VÎGOTSKI, *Razvitia vîşşih psihiceskih funkţii*, Moscova, 1960, pp. 197—198.

Pentru cercetarea noastră un interes deosebit îl reprezintă posibilitatea de a urmări, chiar dacă în linii mari, interiorizarea unor asemenea relaţii reale, în procesul comunicării nemijlocite, ca „rugă — satisfacerea rugii", „suferinţă — consolare", „pocăinţă — iertare".

Relaţia „rugă — satisfacerea rugii" joacă un rol deosebit în relaţiile dintre copil şi cei vîrstnici. Satisfacerea trebuinţelor, dezvoltarea individuală, socializarea depind în întregime de cei vîrstnici. Mijloacele de satisfacere a dorinţelor şi trebuinţelor se află nu în mîna copilului, ci a celui vîrstnic. Copilul, pînă la o anumită vîrstă, este absolut neputincios.

Satisfacerea uneia sau altei trebuinţe, uneia sau alteia dintre dorinţe sînt condiţionate de relaţiile cu oamenii din jur. Treptat, copilul învaţă să acţioneze asupra vîrstnicului cu scopul de a obţine mijloacele de satisfacere a dorinţelor. Experienţa îi sugerează că o eficacitate deosebită o are rugămintea. Rugămintea copilului este exprimată emoţional: nesatisfacerea dorinţei aduce lacrimi, satisfacerea — o bucurie nedisimulată. Stările emoţionale se manifestă în comportament, în vorbire, mimică şi pantomimă. Trebuie să menţionăm că o asemenea comportare găseşte o adresă sigură în conştiinţa vîrstnicului. Dragostea faţă de copil, grija pentru el, bucurie pentru fericirea omuleţului, conştiinţa propriei forţe etc. sînt asemenea motive care acţionează întotdeauna în relaţia între vîrstnic şi copil. Iată de ce rugămintea copilului posedă o mare forţă psihologică.

Procesul de desfăşurare a rugăminţilor determină, în cea mai mare parte, rezultatul. Satisfacerea dorinţei şi bucuria legată de aceasta, liniştirea, se prezintă ca o încununare a rugăminţii.

Forţa rugăminţii se manifestă şi în relaţiile dintre vîrstnici. În mersul relaţiilor interindividuale acţiunea rugăminţii este întotdeauna luată în consideraţie. Relaţia interiorizată „rugăciunea — satisfacerea rugăciunii" poate trece pe planul reprezentării şi să înceapă să acţioneze chiar în absenţa comunicării nemijlocite. Şi, în acest caz, bucuria, satisfacţia, consolarea pot să apară ca urmare a anticipării satisfacerii rugăciunii.

Consolarea reprezintă, prin sine, acţiunea moral-psihologică asupra omului sau a grupului de oameni încer-

Scanned with OKEN Scanner

cați de nenorociri și suferințe. Ea include primirea informației în legătură cu încercările respective, compătimirea și împărtășirea durerii, autosugestia, nădejdea că va fi „eliberat" de nenorociri. În relația dintre vîrstnic și copil consolarea joacă un rol important. Să presupunem că copilul s-a lovit. El plînge și prin aceasta îl informează pe vîrstnic despre durere (treptat, la copil, începe să joace un rol din ce în ce mai mare informația prin intermediul limbajului). Vîrstnicul îl mîngîie pe copil, îl compătimește, îl liniștește cu afirmația că „totul va trece". Curînd, durerea trece cu adevărat. Afară de aceasta, în procesul trecerii de la suferință la dispariția suferinței, de fiecare dată în proces se include consolarea: procesul interacțiunii cu oamenii din jur începe să se prezinte treptat drept stimulent al depășirii suferinței. Pe măsura dezvoltării spirituale, procesul poate să treacă tot mai mult pe alt plan, pe cel al reprezentării, pe plan ideal. Chiar și „povestirea" despre trăirea diferitelor suferințe unui apropiat, care în momentul respectiv lipsește, dar chipul căruia imaginația îl are prezent în fața „ochilor minții", ușurează suferința, ceea ce într-o măsură importantă este rezultatul consolării.

O stare deosebită de suferință o reprezintă chinurile mustrării de conștiință, rușinea, de care este legată căința. Elementele relației reale „pocăință-iertare" le reprezintă: încălcarea de către om a interdicției, normei, condamnarea (pedepsirea) de către cei din jur, rugămintea de iertare, iertarea și ridicarea pedepsei. Omul nu se naște cu capacitatea pocăinței, ca și, dealtfel, cu capacitatea de apreciere morală. Calitățile morale se alcătuiesc în procesul socializării, în mersul educației. Aceasta se referă în întregime și la un asemenea mecanism moral cum este mustrarea de conștiință. Aceasta se formează în procesul comunicării directe a copilului cu cele înconjurătoare.

Vîrstnicii avansează cerințe determinate, impun anumite limite în comportamentul copilului, stabilesc un complex de interdicții, un sistem de „nu se poate". Copilul însă, adesea, încalcă aceste interdicții. Vîrstnicii reacționează la aceasta prin mijlocirea a o serie de sancțiuni — lipsirea de ceva (dulciuri, atenții etc.), ignorare, supărare, pedepsire. Toate acestea nasc în copil

Scanned with OKEN Scanner

trăiri neplăcute. În procesul formării conştiinţei morale, trăirile neplăcute încep să apară ca mustrări de conştiinţă. Suferinţele morale determină nelinişte interioară. Apare străduinţa de a scăpa de pedeapsa dată de vîrstnic. Pe măsura conştientizării legăturii dintre încălcarea interdicţiei şi condamnare (pedepsire) se conştientizează şi legătura dintre înlăturarea condamnării (pedepsei) şi înlăturarea conflictului cu cei din jur, cu îndeplinirea cerinţelor. Vîrstnicii se străduiesc să formeze la copil sentimentul de ruşine, îl învaţă să ceară iertare. Copilul cere iertare, promite să îndeplinească cele pretinse („nu o să mai fac"). Vîrstnicul îl iartă cu inima largă, pedeapsa se ridică, copilul scapă de trăiri neplăcute. Pînă la o anumită vîrstă, iertarea maturului urmează în mod fatal după rugămintea de iertare a copilului. Pocăinţa şi cererea de iertare, în acest fel, se includ întotdeauna în procesul eliberării de condamnare şi pedepsire, în procesul trecerii de la ruşine şi mustrări de conştiinţă la liniştire.

Întreaga schemă a relaţiei „pocăinţă-iertare", „transplantată" în psihologia individului, se prezintă ca un proces: condamnarea unui comportament interzis — nelinişte şi mustrare de conştiinţă în virtutea anticipării pedepsei sau pentru urmările ce le are fapta pentru cei din jur — părerea de rău pentru cele înfăptuite, pocăinţă — iertare.

Pe măsura dezvoltării spirituale şi acest proces poate, de asemenea, să treacă din ce în ce mai mult în planul reprezentărilor. De aceea, pocăinţa şi ruga pentru iertare adresată omului, cu care lipseşte comunicarea directă, uşurează suferinţa în virtutea anticipării iertării şi ridicării condamnării şi pedepsei.

Dacă socializarea individului se realizează în condiţiile unei familii religioase, sub influenţa grupului religios, atunci relaţia „rugăminte — satisfacerea rugăminţii", „suferinţă — consolare", „pocăinţă — iertare" i se prezintă într-o formă religioasă. Comunicarea, după cum s-a spus, se prezintă pe două planuri; o importanţă deosebită capătă comunicarea cu dumnezeu, ca cu cineva prezent. Omul însuşeşte convingerea că mijlocul de împlinire a celor dorite — mijloacele de trai — „le dă dumnezeu" şi că trebuie numai să te rogi fierbinte pen-

Scanned with OKEN Scanner

tru ca, de fiecare dată, să primeşti cele dorite. Relaţia „rugăminte — satisfacerea rugăminţii" este „transplantată" din domeniul realităţii pe plan iluzoriu şi creează mecanismul psihologic al rugăciunii de îndurare, satisfacerea dorinţelor. Pentru om, căruia îi sînt aproape de inimă cuvintele *Evangheliei*, atribuite lui Hristos, „Veniţi la mine toţi cei trudiţi şi împovăraţi şi eu vă voi linişti", consolarea se prezintă ca rezultat al milosteniei lui dumnezeu. În spovedanie, mustrările de conştiinţă sînt considerate drept pedeapsă a lui dumnezeu, condamnarea de către grup ca mînie dumnezeiască, pocăinţa — ca pocăinţă în faţa lui dumnezeu, liniştirea conştiinţei — ca rezultat al iertării şi milostivirii lui dumnezeu.

Interiorizate într-o formă religioasă, relaţiile se pot dezvolta pe planul reprezentărilor, prin lipsa comunicării directe. Trebuie să observăm că la credincioşi capătă o deosebită dezvoltare şi specializare funcţionarea mecanismelor psihologice tocmai pe planul reprezentărilor.

Spovedania sau rugăciunea se realizează pe calea vorbirii interioare sau externe (sonore). Vorbirea interioară sau externă a individului cu alţi oameni nu creează situaţii semantice (ascultătorul lipseşte) şi nu îndeplineşte în mod obiectiv o funcţie comunicaţională. Însă, subiectiv, pentru cel ce se roagă şi se pocăieşte este prezent şi obiectul despre care se comunică în vorbire (anumite întîmplări de viaţă, faptele individului, suferinţele lui grele, vinovăţia etc.) şi cel căruia i se adresează comunicarea (dumnezeu) şi vorbirea însăşi, ca mijloc al informaţiei. Din punct de vedere subiectiv, „vorbirea" în spovedanie sau în rugăciune, adresată lui dumnezeu, nu pierde întru nimic funcţia comunicaţională, chiar dacă omul se găseşte numai cu sine însuşi.

Apelul adresat „celui de sus" duce la mişcarea mecanismelor de comunicare interiorizate. Procesul decurge corespunzător unor legităţi determinate, însă pentru credincios se prezintă ca produs al comunicării lui cu dumnezeu.

Chiar atunci cînd credinciosul se roagă în singurătate sau realizează spovedania, prin absenţa legăturii nemijlocite cu alţii, el acţionează ca o fiinţă socială, ale cărei

Scanned with OKEN Scanner

mecanisme psihologice s-au constituit în procesul comunicării cu alţi oameni. *Individul*, arăta Marx, *este o fiinţă socială*. De aceea, orice manifestare a vieţii lui — chiar dacă ea nu se prezintă în formă nemijlocită, a *colectivului*, săvîrşită împreună cu alţii, — reprezintă manifestarea şi confirmarea *vieţii sociale*[12]. În acest fel, *dinamica* stărilor psihologice ale credincioşilor în rugăciunea individuală şi în pocăinţa individuală nu conţin *în sine nimic mistic* şi se pretează în întregime interpretării ştiinţifice.

Studierea pe viu a dinamicii stărilor psihologice ale credincioşilor demonstrează inconsistenţa interpretării teologice a rugăciunii. După cum am văzut, rugăciunea şi pocăinţa sînt prezentate de către teologi ca trebuinţe profunde ale omului, decurgînd din asemănarea sufletului omenesc cu dumnezeu, în prezenţa, la acesta, a conştiinţei ca „glas al domnului". Analiza ştiinţifică ne permite să ne convingem că în psihologia omului nu există trebuinţe religioase, trebuinţa de rugăciune şi pocăinţă date o dată pentru totdeauna. Religia deformează trebuinţele umane reale şi, în particular, trebuinţa comunicării. Fiind legată de un obiect iluzoriu, interpretată în conformitate cu concepţia religioasă, cu ajutorul ideilor şi termenilor religioşi, această trebuinţă poate fi receptată ca trebuinţă de rugăciune, de pocăinţă, împărtăşanie etc., altfel spunînd, în calitate de trebuinţă a comunicării cu dumnezeu.

După ce sînt dezvăluite trebuinţele reale, a căror satisfacere se realizează prin rugăciune şi pocăinţă, apare întrebarea: ce anume îi împinge pe oameni spre satisfacerea pe cale religioasă a acestor trebuinţe? Răspunsul la această întrebare trebuie să plece de la înţelegerea marxistă a esenţei religiei şi a rădăcinilor ei sociale.

Marxismul subliniază că conştiinţa religioasă şi starea de spirit religioasă sînt determinate de faptul că viaţa de toate zilele a oamenilor este dominată de forţe sociale şi naturale străine. În condiţiile societăţii antagoniste aceste forţe sînt rezultatul proprietăţii private, al exploatării, al dezvoltării stihinice etc. Şi, întrucît

[12] Vezi K. MARX—FR. ENGELS, *Scrieri din tinereţe*, Editura Politică, Bucureşti, 1968.

Scanned with OKEN Scanner

aceste relaţii au un caracter general, concepţiile religioase sînt proprii unei importante părţi a societăţii. În socialism este lichidată proprietatea particulară, exploatarea, dezvoltarea stihinică a societăţii. Domnia proprietăţii sociale determină existenţa unor relaţii de colaborare şi ajutor reciproc. Spiritul de colectivitate devine o normă a marii majorităţi a oamenilor.

În mersul construirii socialismului şi comunismului se desfăşoară procesul progresiv al îndepărtării oamenilor de la religie şi biserică. În prezent, credincioşii reprezintă o parte relativ neînsemnată a populaţiei U.R.S.S. Nu se poate să nu observăm şi schimbările substanţiale în tipurile de relaţii ale oamenilor credincioşi. Numărul celor profund credincioşi, pentru care principala preocupare caracteristică este săvîrşirea rugăciunii şi pocăinţei, este mic.

Dar, ar fi o superficialitate să considerăm că în socialism lipsesc cu totul elementele de dezarmonie a personalităţii şi a societăţii, contradicţiile dintre acestea. Cercetările concrete dovedesc că, de regulă, credincioşii sînt oameni rupţi de colectivul productiv, nu participă la viaţa socială (casnicele, pensionarii etc.), au un nivel de calificare şi şcolarizare scăzut. Altfel spunînd, sub influenţa religiei se află persoane a căror practică, comunicare şi cunoaştere sînt limitate. Limitarea relaţiilor sociale creează condiţii prielnice includerii individului în grupul religios, formarea în el a trebuinţei de comunicare în formă religioasă. Primind o formă religioasă, trebuinţa de comunicare împinge pe credincios la „comunicarea cu dumnezeu", iar dinamica stărilor psihologice i se prezintă ca rezultat al comunicării cu acesta.

•

Greutăţi cunoscute reprezintă explicarea pentru credincioşi a dinamicii stărilor psihologice în rugăciune şi în pocăinţă: procesul interiorizării se desfăşoară neconştientizat, iar rezultatul lui se prezintă ca ceva dat, necesar. În desfăşurarea activităţii ateiste este necesar să ne bazăm pe fapte. Trebuie să observăm şi faptul că mulţi credincioşi nu fac rugăciuni, nu se pocăiesc, iar dinamica stărilor lor psihologice nu primeşte o tentă re-

Scanned with OKEN Scanner

ligioasă. Trebuie arătat că schimbarea stărilor psihologice corespunzătoare la necredincioşi se desfăşoară fără nici un fel de mecanisme religioase. Bineînţeles, trebuie explicate în mod accesibil legităţile trecerii de la trăirile vinovăţiei la cele ale iertării, de la suferinţă la consolare, liniştire.

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A TREIA

Cercetări concrete ale psihicului credincioşilor

Scanned with OKEN Scanner

Metodologia cercetărilor social-psihologice ale religiozității

M. G. PISMANIK (Perm)

Întrepătrunderea, în ultima perioadă, a metodelor diferitelor discipline științifice exercită o influență binefăcătoare asupra cercetării, asigurînd obiectivitatea și exactitatea rezultatelor, stimulînd nașterea a unor noi idei. Această influență este sesizabilă și în cunoașterea fenomenelor sociale.

Religiozitatea reprezintă unul din fenomenele cele mai complexe ale vieții sociale. Ea constituie nu numai un sistem de concepții și idei, ai căror purtători sînt organizațiile religioase, clerul, propovăduitorii și credincioșii. Religiozitatea cuprinde și sentimentele religioase, dispozițiile, ceremoniile de cult, ritualuri, tradiții proprii credincioșilor.

În cercetarea religiozității este necesar să se folosească o serie întreagă de metode, elaborate atît de sociologie cît și de psihologie. O importanță deosebită o capătă metodele psihologiei sociale, ca disciplină de graniță dintre sociologie și psihologie.

Alegerea uneia sau a alteia dintre metode este determinată de particularitățile obiectului, de temă, de scopul și programul cercetării. Metodele cercetării social-psihologice a religiozității trebuie să asigure o informare obiectivă asupra acelor factori care determină conținutul conștiinței religioase a credincioșilor. Aceste metode sînt chemate nu numai să colecteze un material statistic vast, ci să și ajute să se pătrundă în profunzimea fenomenelor de religiozitate cercetate, să se înțeleagă izvoarele, motivele, tendințele ei.

Scanned with OKEN Scanner

În articolul de față vor fi caracterizate cîteva din cele mai importante metode. Nu este exclus că unele teze, din această caracterizare, se vor dovedi fie discutabile, fie insuficient de elaborate. De principalele metode social-psihologice aparțin: observația, experimentul, analiza datelor fixate în mod obiectiv, sondajul. Tocmai aceste metode vor fi cercetate în studiul de față[1].

Observația. E. S. Kuzmin o denumește „Procedeul descrierii sistematice a manifestărilor social-psihologice a personalității, a grupului, a colectivului"[2]. Observația este unul din principalele mijloace de obținere a datelor obiective. În funcție de caracterul cercetării, această metodă poate să se prezinte ca principală sau complimentară. Ea este deosebit de valoroasă atunci cînd vrem să obținem date despre manifestarea religiozității în „stare naturală", de pildă, să dezvăluim particularitățile comportării credincioșilor în diferite situații, reacțiile lor la educația ateistă, tabloul rugăciunilor individuale și colective, al ceremoniilor de cult, desfășurarea serviciului religios.

Se înțelege: prin intermediul observației se fixează în primul rînd momentele exterioare. Cu toate acestea, un cercetător experimentat poate să dezvăluie prin intermediul observației date care caracterizează atmosfera spirituală a fenomenului. Despre multe ne vorbește, de pildă, poza, mimica, gesturile, mărturisirile, discuțiile celor observați.

O justă organizare a observației impune un plan strict, o schemă minuțios gîndită, care să ia în considerație nu numai sarcina cercetării, dar și particularitățile obiectului, „trecerea în revistă", optimală, ordinea și

[1] Problemele legate de asigurarea alegerii, de trierea, de prelucrare a datelor obținute — folosirea metodelor cantitative în aceste procedee — nu intră, aici, în atenția noastră. Vezi *Metodele cantitative în sociologie*, 1966; P. P. MASLOV, *Soțiologhia i statistika*, Moscova, 1967; *Metodika i tehnika sistematiceskoi obrabotki pervicinoi soțiologhiceskoi informații*, Moscova, 1968. Date valoroase în această problemă pot fi găsite la B. A. GRUȘINA (vezi B. A. GRUȘINA, *Mnenie o mire i mir mnenii*, Moscova, 1967), de asemenea, în culegerea *Celovek i evo rabota* (Moscova, 1967).

[2] E. S. KUZMIN, *Osnovi soțialnoi psihologhii*, Leningrad, 1967, p. 28.

Scanned with OKEN Scanner

continuitatea de fixare a datelor. E. S. Kuzmin menționează că în observațiile social-psihologice locul principal trebuie să-l ocupe observarea acelor evenimente în care manifestările psihologice sînt deosebit de clare. El a elaborat metoda de observație a unor asemenea situații.

Este strict obligatorie, pentru observația sistematică a unui obiect, sau pentru continua observație a obiectelor de aceeași natură, de același gen, respectarea neabătută a acelorași criterii: fără aceasta datele obținute se pot dovedi imposibil de comparat.

Situația ideală este aceea în care prezența observatorului nu este obligatorie sau în care nu este sesizată de cei observați. Aceasta se referă îndeosebi la observațiile asupra slujbei religioase, unde procedura legată de colectarea datelor științifice trebuie organizată cu maximum de atenție, pentru a nu stînjeni desfășurarea slujbei, a nu jigni pe credincioși și a nu determina idei preconcepute în legătură cu scopul observațiilor. În condiții normale, acțiunea observatorului trebuie să fie minimă și să nu „deranjeze" tabloul real al evenimentului. Exteriorul lui, îmbrăcămintea, modul de comportare, metoda de a desfășura observația nu trebuie să „sară în ochi", să nu dezlănțuie emoții și curiozitatea la cei din jur. Este de dorit o situație de parcă observatorul „s-ar fi dizolvat" în fenomenul cercetat. Uneori, aceasta este relativ ușor de obținut[3]. Poate să nu influențeze cu nimic asupra manifestării naturale a credinciosului observatorul necredincios, care este rudă sau un membru apropiat al familiei.

Și cu toate acestea, adeseori se întîmpină o serie de greutăți. În legătură cu venirea unui necunoscut, comportarea oamenilor se schimbă, se simte o anumită jenă.

În asemenea situație să nu se dea oare observatorul drept credincios? Uneori se avansează asemenea propuneri și chiar se încearcă argumentarea lor. Nouă ni se par absolut inacceptabile. O asemenea contrafacere față de credincioși ar fi total necorectă. Ea încalcă în-

[3] La desfășurarea observațiilor, într-una din biserici, noi am atras (după pregătirea prealabilă) un grup de intelectuali, necredincioși, din populația locală. Această acțiune a fost pe deplin justificată.

Scanned with OKEN Scanner

săşi concepţia şi principiile observatorului şi îl pune într-o situaţie falsă.

Care este soluţia? Oare trebuie renunţat la observaţie în cazul unor manifestări atît de importante din punct de vedere al concepţiei şi al relaţiilor social-psihologice cum sînt mici manifestări religioase, rugăciuni, ritualuri, e drept colective, dar cu număr redus de participanţi? Dacă prezenţa specialistului-observator modifică serios tabloul evenimentului, atunci, uneori, este posibil să apelăm la ajutorul credincioşilor, participanţi la fenomenul studiat. Adeseori credinciosul, avînd respect faţă de oamenii de ştiinţă, comunică cu încredere datele atît de necesare pentru ştiinţă. Este de la sine înţeles că în asemenea situaţii trebuie luate în consideraţie nu numai particularităţile personalităţii şi orizontul ei, ci şi modul în care ea îşi pune amprenta, prin concepţia sa, asupra datelor acestei observaţii de un mod deosebit. Datele obţinute în acest fel poartă caracter de martor, iar posibilitatea de a opera cu ele în cadrul anchetelor este admisă, cu condiţia respectării unor reguli deosebite.

Personalitatea observatorului are un rol hotărîtor în cercetare. Pentru a putea deosebi ceea ce este esenţial de neesenţial, el trebuie să înţeleagă bine particularitatea obiectului cercetat, ca şi scopul cercetării. În unele situaţii, el poate trece dincolo de graniţele sarcinii propuse, dacă, pe neaşteptate, „în cîmpul observaţiei", apar fenomene neplanificate, dar importante pentru programul respectiv. Cunoaşterea programului de cercetare, îndeosebi a ipotezei de lucru, nu trebuie să influenţeze asupra desfăşurării observaţiei.

O cerinţă esenţială faţă de observaţie este maxima obiectivitate. Obiectivitatea observaţiei creşte dacă sînt antrenaţi mai mulţi observatori, care acţionează pe baza planului stabilit, sau (cu scopul autocontrolului) independent unul de altul.

Nu este admisibil să te supui primei impresii şi la aceasta să întrerupi observaţia. Planul observaţiei trebuie îndeplinit scrupulos, în întreaga lui complexitate. Primele impresii adesea înşeală. Acest fapt trebuie avut în consideraţie mai cu seamă în analiza factorilor so-

Scanned with OKEN Scanner

cial-psihologici, unde procesele esenţiale se manifestă greu în exterior.

Adeseori, observatori cu puţină experienţă se plîng curînd de oboseală şi de senzaţii neplăcute, determinate de comportamentul credincioşilor. Ca urmare, uneori, se manifestă graba şi sînt marcate doar datele superficiale, nesemnificative.

Astfel, la prima vedere, la observarea rugăciunii unui grup de baptişti impresia este de însufleţire generală, de exaltare a participanţilor săi. Şi numai observaţia atentă, ulterioară, permite să se observe „împărţirea rolurilor" participanţilor. Pe lîngă vacarmul produs de exclamaţii şi de plînsul cu sughiţuri al „bocitoarelor", a rugăciunilor obişnuite, pronunţate cu glas tare, reuşeşti să „fixezi" discuţii „lumeşti", pe unii care cască, absenţi la ceea ce se petrece în jur, priviri aruncate de ici colo, manifestarea indiferenţei, nesupunerea, în întreaga măsură, factorilor „contaminatori".

Simţul de răspundere, răbdare, o atenţie şi memorie antrenate sînt factori de mare valoare în procesul de observaţie. Metodele tehnice pentru fixarea observaţiilor se folosesc în prezent rareori şi de aceea se recurge la notaţii. Ele capătă caracterul unui document ştiinţific. De aceea, ele sînt făcute de observator însuşi, care trebuie să includă cu exactitate cele observate, momentele esenţiale ale observaţiei, în formă stabilită şi într-o ordine determinată. Aceste notaţii trebuie să poarte un caracter descriptiv: părerea şi aprecierile observatorului nu trebuie să „înfrumuseţeze" materialul prezentat, interpretarea nu trebuie preconcepută.

De cele mai multe ori notarea în timpul observaţiei este imposibilă, de aceea multe sînt fixate în memorie. Pentru a nu scăpa ceva din ceea ce este important şi a înlătura influenţa impresiilor ulterioare asupra celor observaţi, este de dorit ca notaţia să fie efectuată cît mai curînd posibil, cînd totul mai este „proaspăt" în memorie.

Observatorul înţelege bine valoarea observaţiei atunci cînd sînt fixate fenomenele social-psihologice ale religiozităţii în manifestarea lor cît mai concretă, nemijlocită. Multe observaţii dau un tablou psihologic integral al evenimentului şi de aceea sînt de nepreţuit.

Scanned with OKEN Scanner

Din păcate, însă, acest tablou este adesea static și reprezintă doar „fotografia" după care este destul de greu să interpretezi stările subiective ale participanților la eveniment.

Oferind numai o „tăietură" plană a evenimentului, dezvăluind mai ales legăturile exterioare, observația nu dă răspuns la multe probleme esențiale și parcă pune între obiect și cercetător o sticlă care nu permite o sondare multilaterală. Pentru a obține un tablou de „volum", de amploare a obiectului, pentru a dezvălui mecanismul intern al religiozității, trebuie să recurgem la alte metode de cercetare.

În primul rînd trebuie să menționăm *experimentul.* În realizarea experimentului, cercetătorul pune obiectul în condiții deosebite, de acțiune „strict" controlată și de aceea dezvăluie caracteristicile lui ascunse, „îl obligă" să răspundă la problemele care interesează. În psihologia socială metoda experimentului se folosește destul de larg. În cercetarea religiozității însă se recurge la ea destul de rar, sporadic. Se pare că aceasta se explică nu numai prin specificul obiectului, ci și prin greutățile metodologice.

Experimentul poate însă să îmbogățească în mod real teoria și practica ateismului. Este drept, pentru scopurile noastre este greu să folosim varianta cea mai „severă" a acestei metode — experimentul de laborator. În schimb, un material experimental deosebit de vast în problemele personalității și aproape gata pregătit pentru cercetarea social-psihologică a religiozității „colbuiește" în arhivele laboratoarelor de psihologie. În acest material este fixat adesea și indicele privind concepțiile personalităților — de la maximă religiozitate pînă la cea ateistă. Cercetătorului în domeniul religiei îi este suficient să „desfășoare" cu pricepere aceste materiale, din unghiul de vedere al concepției despre lume, și în urma unei formalizări deloc complicate el va poseda date deosebit de valoroase. Nu de mult a fost elaborată și trimisă cercetătorilor, de către cunoscutul psiholog K. K. Platonov, harta psihologică a personalității. În hartă, diferiți indici ai personalității sînt strict formalizați, sistematizați și se pretează prelucrării matematice.

Scanned with OKEN Scanner

Printre alţi indici este inclus şi cel privind concepţiile (din păcate puţin desfăşurat).

Cu contribuţia a o serie de psihologi locali, profesorul K. K. Platonov, după un program minuţios elaborat (cuprinzînd şi metodele de laborator) a desfăşurat cercetarea multor mii de reprezentanţi ai diferitelor pături ale populaţiei, din diferitele raioane ale U.R.S.S. Trebuie să ne aşteptăm că rezultatele acestui experiment de masă, unic în felul lui, vor îmbogăţi nu numai psihologia socială în întregul ei, dar şi o asemenea parte a ei cum este psihologia religiei.

Cercetătorii, care se preocupă de problemele psihologiei religiei, aproape că nu se folosesc de asemenea date de laborator, deosebit de bogate, ca materialele clinice ale neuropatologilor şi psihiatrilor. Asemenea materiale sînt cele privind nevrozele, boli psihice declanşate pe teren religios etc. Pentru analiza manifestărilor psihologice ale religiozităţii aceste date prezintă un interes indiscutabil. Se înţelege că folosirea şi interpretarea materialelor de acest gen este posibilă numai în prezenţa şi sub conducerea nemijlocită a specialistului-neuropatolog sau a psihiatrului. Observăm, de asemenea, că cercetătorul se va lovi aici de greutatea „traducerii" formalizării medicale în cea psihologică.

Printre alte modalităţi de experimentare putem să recomandăm experimentele de grup cu „măsurarea" indicilor care ne interesează. Deosebit de la îndemînă este folosirea acestei modalităţi pentru cercetarea aspectelor psihologice de prevenire şi de înlăturare a religiozităţii. Un asemenea studiu poate fi realizat, de pildă, în clasele paralele ale unei şcoli, în diferite cercuri, seminarii, lectorate, cu semnalizarea grupelor experimentale şi de control care deţin aceleaşi caracteristici social-demografice. Folosind, de pildă, o difuzare diferenţiată a materialelor de ateism, complexe diferenţiate de argumente, se poate, destul de precis, determina ordinea optimală de folosire a acestor mijloace pentru grupe diferite. Este, de asemenea, posibil de controlat pe calea experimentală, cu respectarea trebuinţelor psihologice, eficacitatea uneia şi aceleiaşi acţiuni ateiste („scară tematică", concert, film, lecţii discuţii) pentru participanţi diferiţi, însă temeinic cercetaţi din punct de vede-

Scanned with OKEN Scanner

re al concepţiilor; rezultatele vor fi mai eficiente dacă în vederea experimentului respectiv vom alcătui grupe speciale, ţinînd seama de criteriile de mai sus. Nu puţine „experimente" le efectuează viaţa însăşi. Cercetătorul trebuie doar să înregistreze, cu mare atenţie, schimbarea condiţiilor şi rezultatele. Prin studierea îndelungată a credinciosului se pot, de pildă, fixa urmările psihologice ale apariţiei la acesta a noi preocupări, a noi cunoştinţe, schimbări ale locului de muncă. Uneori, cercetătorul poate să provoace singur un asemenea experiment ajutînd, de pildă, pe un tînăr credincios să plece dintr-o familie religioasă şi să se stabilească într-un cămin, unde sînt asigurate condiţii normale de viaţă. Cu siguranţă, destul de curînd el va putea să semnaleze rezultate psihologice deosebite — schimbarea stării de spirit, a intereselor şi chiar poziţia faţă de lumea înconjurătoare.

În procesul observaţiei, cercetătorul însuşi poate crea o situaţie experimentală. Această situaţie se organizează de către observator (devenit acum experimentator) fie pe calea schimbării comportării sale, a modului de a acţiona, fie pe calea introducerii în „cadru" a noi factori. Mai mari posibilităţi pentru aceasta îl are observatorul unui grup mic de subiecţi. Diapazonul posibilităţilor experimentului este deosebit de vast, iar valoarea lui este inestimabilă. „Dacă rezultatele experimentului, mai ales într-o situaţie pozitivă, se prezintă, nemijlocit, ca fapte ştiinţifice, rezultatele folosirii unor metode neexperimentale sînt date empirice, care mai trebuie încă sistematizate, organizate cu scopul dezvăluirii unor cauzalităţi stabile"[4]. Folosirea experimentului caracterizează gradul de maturitate a disciplinei ştiinţifice. El are cuvîntul hotărîtor în verificarea ipotezei. El stimulează şi intensifică căutările ştiinţifice. Lărgirea cercetărilor experimentale este o necesitate stringentă în studierea religiozităţii. Multe date necesare poate să extragă cercetătorul din *analiza documentelor*. Unele din aceste documente cuprind mărturii autentice privind psihologia religiei, ca şi cum ar obiectiviza manifestările subiective.

[4] I. I. IVANOV, V. G. ASEEV, *Metodologhia i metodî psihologhiceskogo isledovania, Metodologhiceskie i teoreticeskie problemî psihologhii*, Moscova, 1969, p. 224.

Scanned with OKEN Scanner

Înainte de toate, ele se referă la jurnalele de zi şi la alte notaţii „pentru mine". Jurnalul, de pildă, reprezintă, cel mai adesea, o „fixare" a proceselor psihologice profunde în dinamica lor. Este drept, autorul poate să descrie nu tocmai exact evenimentele vieţii intime şi propriile trăiri. „În studierea personalităţii — scrie V. S. Merlin — în faţa psihologului stă totdeauna sarcina să deosebească felul cum doreşte să pară de cum este el în realitate"[5]. În notaţiile personale, de regulă, asemenea „cochetării' sînt exprimate mai slab.

Interesante sînt nu numai „documentele" personale ale credincioşilor, ci şi cele ale necredincioşilor, privind căutările lor în legătură cu înţelegerea lumii, cu evenimentele înconjurătoare, cu procesul de îndepărtare de religie, cu relaţiile reciproce dintre credincioşi ca şi cu reprezentanţii bisericii. Deosebit de valoroase sînt notaţiile în care se reflectă schimbarea stărilor de spirit religioase, ale sentimentelor şi trăirilor religioase. De regulă, sincere, în multe cazuri ele desenează tabloul frămîntărilor sufleteşti ale credinciosului, îndoielile şi conflictele lui psihice.

Scrisorile credincioşilor la redacţiile editurilor, a ziarelor, a radio-ului, la alte instituţii, ca şi alte materiale de arhivă pot conţine date valoroase. Mulţi lectori, propagandişti ai ateismului, păstrează notiţe cuprinzînd întrebările caracteristice şi intervenţiile credincioşilor, note privind „folclorul" religios, corespondenţa polemică cu apărătorii religiei, manuscrise apologetice ale credincioşilor, cu mărturii interesante din punct de vedere psihologic. Interes incontestabil îl prezintă jurnalul de zi al ateistului care desfăşoară o muncă individuală cu credinciosul. Toate aceste documente au o valoare ştiinţifică, colectarea lor trebuie să intre neapărat în programul cercetării social-psihologice a religiozităţii.

Sondajele sînt atît de des folosite în cercetările social-psihologice, încît adesea împing pe al doilea plan metode nu mai puţin importante. După cum se vede, cercetătorii sînt atraşi de facilitatea practică a sondajelor.

[5] V. S. MERLIN, *Problemî eksperimentalnoi psihologhii licinosti* (glavî iz monografii), Perm, 1968, p. 27.

Scanned with OKEN Scanner

Această metodă permite obținerea de mărturisiri directe a celui cercetat despre sine, despre lumea din jur, despre diferiți factori ai vieții sociale. Sociologul este îndeosebi interesat de obținerea datelor obiective, pentru psihologul social sînt mai valoroase, în primul rînd, datele privind poziția subiectivă a celui chestionat față de diferite fenomene. Iată de ce un sondaj concret-sociologic nu poate să nu se deosebească de cel social-psihologic. Este de la sine înțeles că într-un sondaj sociologic se obțin, colateral, și unele date psihologice.

Un chestionar bine întocmit ne poate da un material relativ exact, și posibil rapid de prelucrat, deosebit de valoros pentru un psiholog social. Fenomenele social-psihologice au un caracter veridic și se dezvăluie ca fiind necesare numai din analiza unor date importante. Numai din datele obținute de la o mare masă de subiecți se pot detecta factori sociali veridici, ceea ce ne permite să dezvăluim legitățile social-psihologice „ascunse", mai profunde. Tocmai sondajele sînt acelea care se pretează mai bine pentru colectarea unor materiale privind o mare masă de oameni: ele pot fi mai ușor grupate în jurul unor probleme centrale, ușor de formalizat; organizarea sondajului și strîngerea materialului nu cer mult timp și eforturi deosebite.

În același timp, nu se pot scăpa din vedere momentele negative ale sondajelor. Trebuie, mai ales, avut în vedere pericolul subiectivismului. În chestionar sînt menționate nu faptele, ci numai răspunsurile, nu întotdeauna clare, uneori necompetente și nu rareori nesincere. La aceasta trebuie adăugat faptul că înregistrarea răspunsurilor (de pildă în interviu) și mai ales interpretarea lor, într-o măsură mai mare sau mai mică, este „înfrumusețată" de către cercetătorul însuși. Toate acestea „pătează" materialul strîns. „Filtrarea impurităților" nu este o sarcină deloc ușoară, Deosebit de grea este și prelucrarea materialului fără condițiile științifice corespunzătoare: „dacă nu ai la îndemînă aparatele necesare și dacă nu realizezi o prelucrare statistică este inutil să recurgi la metoda sondajului"[6], recomandă E. S. Kuzmin. Dacă organizarea unui sondaj de mai mari

[6] E. S. KUZMIN, *Osnovi soțialinoi psihologhii*, p. 39.

Scanned with OKEN Scanner

proporţii nu poate fi acţiunea unui singur cercetător, cu atît mai mult prelucrarea materialului obţinut nu este de conceput cu mijloace meşteşugăreşti; aici este nevoie de o aparatură specială.

Metodei sondajului, cu diferitele ei forme (interviu, anchetă), îi este consacrată o literatură vastă. Fără a enumera diferitele reguli şi procedee, destul de cunoscute cercetătorului în problemele religiozităţii, vom împărtăşi cîteva considerente în legătură cu metoda respectivă.

Instrumente ale sondajului nepuse la punct determină inevitabil reţineri psihologice. De aceea, adecvarea instrumentarului la programul cercetării şi la tipologia adoptată este o cerinţă elementară. Întrebările trebuie formulate în aşa fel încît cel chestionat să le înţeleagă şi să fie capabil să dea un răspuns, dar care să şi exprime în mod autentic părerea celui interogat.

Volumul şi conţinutul întrebărilor sînt fixate strict, în funcţie de programul cercetării. Includerea în chestionar a unor întrebări „ca să fie", „pentru orice eventualitate" este inadmisibilă. Aici este mai bine să ne ghidăm după formula „la ce întrebare să renunţăm", decît „despre ce să mai întreb". Într-adevăr, printr-o pregătire minuţioasă a cercetării încă înainte de începerea sondajului se pot obţine nu puţine date obiective care îi caracterizează pe cei chestionaţi. Supraîncărcarea chestionarului cu întrebări de mică importanţă îi încurcă pe cei chestionaţi, îi împinge la răspunsuri stereotipe, scade veridicitatea datelor, îngreuiază prelucrarea lor.

Este deosebit de important de a-l „pregăti sufleteşte" pe cel ce urmează să fie interogat. Sondajul, în problemele religiozităţii, are foarte mare nevoie de aceasta. În pregătirea şi desfăşurarea lui este necesar să înlăturăm tot ceea ce ar putea atinge într-un anumit fel sentimentele celui interogat. Nu este admisibil să confundăm sondajul cu o acţiune de educaţie ateistă. Asemenea acţiuni pot să dăuneze relaţiilor cu credincioşii şi, prin aceasta, să denatureze datele obţinute.

Cum să asigurăm o atitudine binevoitoare, o „colaborare" conştientă a celor interogaţi în desfăşurarea sondajului?

Scanned with OKEN Scanner

Prima și cea mai importantă condiție: cei chestionați trebuie să fie absolut convinși de respectarea strictă a anonimatului, întrucît multe date, îndeosebi cele comunicate pe parcursul discuției cu cercetătorul, pot să poarte caracterul unei confieri, al unui secret.

Mai departe. Este de dorit să stimulăm interesul celui chestionat față de sondajul respectiv. Pentru atingerea acestui deziderat, în desfășurarea anchetei de masă ne vom interesa de preocupările celor interogați, de o problemă esențială pentru ei, fie ea de producție, fie de existență. Luarea în considerație a unor asemenea preocupări, ca și sesizarea organelor de drept pentru a le rezolva, cer cercetătorului un efort și un timp suplimentar. Dar, după cum ne-am convins adesea, interesul față de un asemenea sondaj crește, iar sinceritatea răspunsurilor, nemijlocit în problemele religiozității, crește de asemenea.

Deosebit de dificil este să asiguri „colaborarea" celor interogați în cadrul interviului. Cerințele față de cel ce ia interviul nu sînt mai scăzute decît față de cel ce desfășoară observația. Mecanismul lui a fost elaborat în amănunțime de către A. L. Sventițki[7]. Cel mai potrivit este dacă interviul se desfășoară nu ca ceva impus — întrebare-răspuns, ci ca o discuție relativ liberă: „în discuție iese cu mai mare pregnanță la iveală latura subiectivă a personalității — autoconștiința și autovalorizarea, trăirile și conținutul emoțional cuprins în acestea etc.[8]. Or, aceasta înseamnă că un interviu reușit este într-o anumită măsură și observație.

Discuția trebuie să se desfășoare ca de la sine și cel intervievat nu trebuie să se simtă interogat, altfel va fi deosebit de greu să stabilim cu el contactul necesar. „Una din cele mai importante condiții ale unui răspuns sincer și complet asupra caracteristicilor și trăirilor personalității chestionate este apropierea, contactul ce se stabilește cu psihologul — observă V. S. Merlin. Aceasta

[7] Vezi A. L. SVENȚIȚKI, *Interviu kak metod konkretnogo sotiologhiceskogo isledovania*. „Filozofskie nauki"", 1965, nr. 4; IDEM, *Interviu kak protes sotialno-psihologhiceskogo vzaimodeistvia, Problemî obșcei sotialnoi i injinernoi psihologhii*, vol. II, Leningrad, 1968.

[8] V. S. MERLIN, *Problemî eksperimentalnoi psihologhii licinosti*, p. 33.

Scanned with OKEN Scanner

se realizează în cele mai bune condiţii atunci cînd cel chestionat înţelege că discuţia urmăreşte să-l ajute într-o problemă grea şi importantă"[9]. Celui chestionat poate să-i impună (iar aceasta stimulează contactul) faptul că omul de ştiinţă — cercetătorul — i se adresează pentru lămuriri sau pentru sfat. V. A. Cerneak denumeşte o asemenea situaţie „metoda omului de ştiinţă oaspete"[10].

Deosebit de multe greutăţi apar pe parcursul pregătirii interviului cu credincioşii. Trebuie să fii pregătit pentru a depăşi, cu multă atenţie şi delicateţe, unele atitudini de neîncredere, reţinere sau apatie. Ni se pare justă linia adoptată în acţiunea desfăşurată de grupul de cercetători de sub conducerea lui A. I. Klibanov: „Linia principală adoptată de această echipă se exprimă în aceea că, evitînd orice lezare a sentimentelor religioase ale credincioşilor, în întîlnirile cu aceştia era păstrată întreaga autoritate şi demnitate a oamenilor de ştiinţă sovietici. De regulă, colaboratorii acţiunii evitau orice discuţii în contradictoriu cu credincioşii în problemele religioase, fără, desigur, a susţine sau repeta părerile acestora sau a-şi ascunde convingerile lor ateiste. În marea majoritate a situaţiilor, aceasta sporea încrederea credincioşilor faţă de acţiunea desfăşurată de cercetători"[11].

Este necesar nu numai să-l determinăm să vorbească. Trebuie să obţinem de la cel intervievat un material conţinînd adevărul. De aceea, predispunîndu-l să se confieze este inadmisibil să-i transmitem propriile noastre păreri şi aprecieri[12]. Răspunsurile trebuie să fie

[9] *Ibidem.*

[10] Vezi V. A. CERNEAK, *Formirovania naucino-materialisticeskogo ateisticeskogo mirovozrenia*, Alma-Ata, 1969, p. 62.

[11] „Voprosî istorii relighii i ateisma", Vîpusk IX, *Sovremionoe sektantsvo* i ego preodolenie (Po materialam ekspediţii v Tambovskoi oblasti, 1959 g.), Moscova, 1961, p. 6.

[12] *B. A. Gruşin* observă că persoana anchetatorului, a celui care conduce interviul „poartă în sine «o încărcătură negativă». Explicîndu-i interogatului ce se cere de la acesta, el, adesea, fără să-şi dea seama, îi sugerează «prea multe». Şi, în acest caz, din anchetă sau interviu «se poate obţine exact atît cît a fost avansat de către cercetătorul însuşi»" (B. A. GRUŞIN, *Mnenie o mire i mir mnenii*, pp. 264—265).

Scanned with OKEN Scanner

clare, sincere. Sinceritatea însă cere reciprocitate. Trebuie ca cel interogat să simtă încredere faţă de cercetător. Dacă cercetătorul are o poziţie formală faţă de discuţie, se poartă nesincer sau îl substituie pe cel interogat, toate acestea îşi pun o amprentă negativă asupra conţinutului interviului.

Pentru desfăşurarea „productivă" a discuţiei se cere un interes real atît din partea celui interogat cît şi din partea cercetătorului. „Interesul celui intervievat, observă A. L. Sventiţki, reprezintă o condiţie obligatorie a interacţiunii satisfăcătoare dintre participanţii la interviu. Este de la sine înţeles că cel ce realizează interviul nu trebuie să exprime deschis aprobarea sau dezaprobarea faţă de unele sau altele din părerile celui care răspunde. Participarea vie a celui ce intervievează poate să se exprime prin atenţie, mimică, stimularea celui întrebat prin afirmaţii de tipul: «aceasta este foarte interesant» etc., prin întrebări suplimentare (dacă forma respectivă a interviului o permite)"[13].

Într-un interviu corect desfăşurat, cercetătorul poate să obţină răspunsuri nu numai sincere, dar şi extrem de „fine" din punct de vedere psihologic, uneori surprinzător de deschise, în care interlocutorul parcă „şi-ar descărca sufletul". Cu asemenea situaţii te poţi întîlni, uneori, şi în sondajele de masă, realizate pe baza chestionarelor tipărite, fără prezenţa cercetătorului, cînd cel întrebat, „atins la coarda sensibilă" prin probleme pentru el de importanţă vitală, trece de limitele variantelor limitate ale chestionarelor şi povesteşte amănunţit, adesea ilustrînd cele expuse cu fapte din viaţa proprie. Se pare că asemenea răspunsuri dovedesc existenţa unei atitudini pozitive faţă de sondaj.

Un sondaj bine condus trebuie să lase la cel chestionat un sentiment de mulţumire, dispoziţie de a participa şi la alte sondaje. Sondajul condus superficial poate aduce prejudicii nu numai ştiinţei, ci să determine şi o rezonanţă socială negativă. Iată de ce, el trebuie pregătit amănunţit şi cu multă atenţie.

[13] A. L. SVENŢIŢKI, *Interviu kak proţes soţialno-psihologhiceskogo vzaimodeistvia, Problemî obşcei, soţialnoi i inţinernoi psihologhii* vîpusk II, p. 147.

Scanned with OKEN Scanner

Este deosebit de dificil să te pronunţi asupra priorităţii, a superiorităţii unei metode faţă de cealaltă: fiecare are părţile sale pozitive şi negative. „Să apreciezi în mod abstract valoarea ştiinţifică a unei metode este inadmisibil. Pentru psihologie este deosebit de valabilă ideea că nu există o metodă rea sau bună, ci o adecvată a lor folosire"[14].

[14] I. I. IVANOV, V. G. ASEEV, *Metodologhia i metodî psihologhiceskogo isledovania*, „Metodologhiceskie i teoreticeskie problemî psihologhii", p. 242.

Scanned with OKEN Scanner

Nivelele conștiinței religioase

K. I. NIKONOV (Astrahan)

Nivelul conștiinței religioase se poate constata pornind de la diferite indicii și temeiuri. În cazul de față, în calitate de asemenea temei se iau nivelul de însușire a informației religioase și legătura dintre aceasta și experiența de viață a omului.

Religiozitatea omului depinde într-o măsură însemnată de volumul și sistematizarea informației confesionale receptate. Acumulîndu-se, aceasta nu numai că se conștientizează, dar și determină anumite trăiri, diferite evenimente ale vieții fiind apreciate de pe poziția ideilor însușite, iar experiența de viață se „structurează" în jurul informației religioase. Reprezentările religioase de bază organizează și sentimentele și trăirile interioare ale omului[1].

Mistificînd acest proces, ideologii brughezi discută despre așa-numitele vîrste spirituale ale omului, faptul că, „pe măsura creșterii spirituale a omului, sfîntul duh

[1] Este necesar să deosebim nivelul informației religioase, care poate fi destul de mare și la un necredincios, de pildă la specialistul ateist, de nivelul de „structurare" în conștiința credincioșilor a informației religioase și, pe baza ei, a întregii informații, a întregii lui experiențe de viață. Noi avem în vedere o anume tipologie de credincioși, respectiv pe aceia care au o disponibilitate pozitivă față de informația religioasă. Pentru aceștia nivelul de informație este, în mod practic, egal cu nivelul gîndirii lor religioase, cu predispoziția de a aprecia experiența, realitatea de pe pozițiile religiei.

Scanned with OKEN Scanner

dezvăluie tot mai multe taine și omul începe să înțeleagă tot mai profund cuvîntul lui dumnezeu"[2].

După părerea noastră, nivelul de însușire a informației confesionale, religioase reprezintă una din trăsăturile esențiale ale conștiinței religioase și el trebuie să fie folosit ca unul din indiciile cele mai importante în tipologizarea credincioșilor.

Dar, pe ce cale putem noi determina acest nivel?

Gradul de sistematizare a informației religioase determină într-o măsură însemnată caracterul comunicațiilor la care participă credinciosul — slujba religioasă, spovedania, rugăciuni curente, lirica religioasă, articole, notații în jurnalul de zi, în sfîrșit, replicile în discuțiile pe teme religioase. Comunicările verbale dezvăluie nu numai gradul de însușire de către individ a informației religioase ci și, în mod concret și nemijlocit, corelațiile dintre aceste noțiuni și trăiri.

Observațiile autorului de față, ca și materialele cercetărilor concret-sociologice desfășurate în țară, dovedesc că la întrebarea „De ce credeți dumneavoastră în Dumnezeu?", mulți răspund: „Eu nu pot explica aceasta, însă eu îl simt pe Dumnezeu". Contradicția interioară dintre elementele emoționale și intelectuale în structura conștiinței lor se exprimă, în această etapă, prin aceea că, de regulă, asemenea credincioși sînt capabili să dea numai o explicație neclară, nefundamentată, practicii lor religioase și comportării lor zilnice. Cînd ei încearcă să explice evenimente pe care nu le înțeleg, să rezolve probleme care depășesc limitele experienței lor, atunci folosesc elemente disparate ale doctrinei religioase, însușite în procesul schimbului de informații religioase: „dumnezeu", „ales", „pedeapsa cerească", „predestinare" etc. Ei nu sînt capabili să explice mai detaliat ce se înțelege prin aceste cuvinte, ci pot doar să facă referiri la sentimentul care a actualizat și susține asemenea reprezentări. La nivelul *elementar* orientarea individului în informația confesională, comportarea și conștiința sa se îndreaptă înainte de toate către emoții și sentimente, cele din urmă departe de a fi totdeauna conștientizate.

[2] K. V. SOMOV, *Cito iz sebea predstavliaet hristianin*, „Bratskii vestnik", 1961, nr. 2, p. 30.

Scanned with OKEN Scanner

De pildă, printre membrii comunităţilor de creştini după evanghelie — sau ai baptiştilor — sînt oameni care, în virtutea particularităţilor lor — din punct de vedere al dezvoltării intelectului şi al şcolarizării — însuşesc numai elemente disparate ale învăţăturii religioase. Asemenea credincioşi îşi reamintesc asemenea date despre dumnezeu în care ei pot să includă conţinutul propriei experienţe sau propriilor lor sentimente; ca, de pildă: „Dumnezeu ştie orice gînd al sufletului nostru", „Noi nu putem nimic fără de el; tot ce avem este de la el", „Dumnezeu vede tot, el ştie cine, într-adevăr, este credincios şi cine numai în vorbe". Asemenea cunoştinţe elementare se repetă de nenumărate ori în propaganda religioasă şi sînt luate ca semn al credinţei. Din observaţie rezultă că formarea, de pildă, a unui membru al sectei baptiste, în aşa-zisa perioadă de apropiere, de cele mai multe ori începe cu luarea la cunoştinţă a normelor şi prescripţiilor pe care secta o prescrie adepţilor săi, chiar dacă omul respectiv nu înţelege nimic din conţinutul ideii de dumnezeu.

În acest fel, la nivelul elementar rolul esenţial îl joacă complexul emoţional, care actualizează şi subiectivizează reprezentarea despre supranatural. Omul poate să recepteze în familie şi să împrumute din mediul religios diferite informaţii despre supranatural şi alte noţiuni religioase. Ele pot dăinui o vreme îndelungată în conştiinţa lui fără a fi însă obiectul propriei preocupări. Ele însă se „înviorează", se actualizează cînd se leagă cu trăirile corespunzătoare.

Tocmai de aceea, în literatura religioasă, închinată propagandei, tot mai mult se insistă asupra necesităţii de a se „psihologiza predica religioasă". Predicatori cu experienţă se străduiesc să „contamineze" pe credincioşi. Sub influenţa contaminării emoţionale, elementele ideologiei confesionale pătrund în conştiinţa auditoriului şi se subiectivează. Ca urmare, în memoria credinciosului se întăresc elementele vechi ale informaţiei religioase şi pătrund altele noi.

Predicatorii se străduiesc, în mod insistent, să împletească ideile confesionale-religioase cu conţinutul emoţional al vieţii personalităţii. Predicile baptiste, de pildă, îşi impulsionează în permanenţă adepţii să-şi regîn-

Scanned with OKEN Scanner

dească viața de pe poziția învățăturii despre „aleși", „nașterea din ceruri", să caute în evenimente și în propriile sentimente „dovada lui dumnezeu", predestinarea pentru mîntuire. În calitate de dovadă i se prezintă credinciosului situația care de fapt l-a împins către religiozitate, complexul de trăiri care a actualizat reprezentările religioase.

Ateistul-educator, luînd în considerație nivelul dat al informației religios-confesionale a credinciosului, trebuie să poată să-l ajute să regîndească de pe pozițiile materialiste evenimentele ce au avut loc în viața lui și, în particular, însuși faptul aplecării acestuia spre religie, să explice adevărata origine și caracterul trăirilor religioase. De aceea, elaborarea teoretică a aspectelor speciale ale psihologiei și recomandarea cuceririlor din acest domeniu cadrelor ateiste trebuie privite ca unele din cele mai importante sarcini ale organizării științifice a sistemului educației ateiste.

●

În procesul interacțiunii cu mediul religios credinciosul receptează informația confesională în mod selectiv. Orientarea receptării lui este de acum determinată de datele religioase acumulate anterior, de nivelul general al concepțiilor lui și de experiența de viață anterioară. Dacă nivelul lui general nu este prea înalt iar informația religioasă elementară, atunci un asemenea om preia din predică numai ceea ce înțelege și poate raporta la probleme de viață importante pentru el, sau ceea ce a însușit anterior. De aceea, un asemenea nivel de orientare în informațiile religios-confesionale se cuvine să fie socotit drept *fragmentar*.

Credinciosul, care se găsește la un asemenea nivel, este capabil să dea doar o incompletă și nepersonală fundamentare ideologico-religioasă practicii vieții religioase și propriei sale experiențe. Pe parcursul citirii literaturii religioase și al ascultării predicilor el se poticnește atunci cînd trebuie să restabilească ceea ce i-a scăpat, legăturile din text subînțelese, aluziile. În conștiința unor asemenea credincioși lipsesc legăturile dintre fragmente, ca și dintre elementele și părțile constitutive ale diferitelor fragmente ale credinței religioa-

Scanned with OKEN Scanner

se. De pildă, ei pot avea reprezentări despre „Hristos" și „biserică", dar să nu cunoască nimic despre legăturile dintre aceste noțiuni, elaborate de doctrina creștină: „Hristos capul bisericii", „Biserica este trupul lui Hristos", fapt care face ca predicatorii să se străduiască să adune într-un tot întreaga informație religioasă pe care o primește credinciosul.

De pildă, la fiecare predică se expun amănunțit două-trei subiecte din *Biblie*, se citesc și se comentează de la trei pînă la cinci-șase, iar uneori și mai multe, versete (*Testamentul* vechi și nou, cu predilecție din cel nou). Luînd în considerație că la fiecare slujbă sînt cel puțin 2—3 predici, reiese că credincioșii pot într-un an să recepteze întreaga sferă de probleme din evanghelii și să cunoască multe subiecte din *Testament*. Predicatorii baptiști, de pildă, cer de la credincioși să aibă în permanență, în mod obligatoriu, *Biblia* asupra lor și s-o citească în orice moment liber. Nu rareori ei îi admonestează pe „frați și surori" pentru că nu „studiază" suficient *Biblia*. Adeseori predicatorii baptiști folosesc următorul procedeu: propun ca, de sine stătător, să fie găsit locul corespunzător din *Biblie* al predicii rostite, insistă, după cîteva predici, să se discute asupra celor învățate.

Creștinii ortodocși cer, de asemenea, credincioșilor să-și aprecieze faptele și gîndurile ținînd seama de preceptele credinței.

În acest mod, se formează schemele după care credincioșii, în continuare, își însușesc noi precepte ale credinței, apreciază experiența de viață.

Conștiința unui număr destul de mare de credincioși poate, pînă la capăt, să rămînă la nivelul fragmentar. Asemenea oameni, de cele mai multe ori, nu sînt în stare de o gîndire abstractă de sine stătătoare, să opereze cu categorii de mare generalitate. Pentru alți credincioși nivelul fragmentar reprezintă doar o treaptă în dezvoltarea lor religioasă. Aici, este important să observăm că acestora din urmă, chiar din prima etapă, le este proprie străduința de a-și însuși activ informația religioasă, deși pentru nivelul fragmentar este caracteristică o însușire pasivă, buchisită, nediferențiată a da-

Scanned with OKEN Scanner

telor[3] primite prin predici, prin literatură religioasă, discuţii individuale etc.

Caracteristic pentru nivelul fragmentar al conştiinţei religioase este neintegrarea persoanei pe terenul credinţei religioase. Conştiinţa ei este dedublată şi contradictorie. Reprezentările religioase coexistă alături de cele nereligioase. Între altele, trebuie observat că volumul relativ mic de însuşire a informaţiei religioase şi forma ei fragmentară determină într-o anumită măsură faptul că contradicţia dintre elementele religioase şi cele nereligioase ale conştiinţei nu este încă acută pentru mulţi credincioşi. Cunoştinţele despre supranatural (de pildă ideea de dumnezeu) pot, la acest nivel, exista alături de cunoştinţele ştiinţifice, reprezentări spontan-materialiste, fără ca individul să le contrapună în mod conştient unele altora.

Orientîndu-se către persoane cu un nivel elementar şi fragmentar, propaganda creştină contemporană pleacă de la explicarea cultului către prezentarea sistematică a învăţăturii bisericeşti. Dintre acestea, un mai mare accent se pune pe explicarea ritualurilor şi pe prezentarea acelor elemente ale doctrinei pe care credinciosul le raportează la probleme de viaţă esenţiale pentru el. Dacă ne referim la predicile conducătorilor de astăzi ai bisericii (Iaruşevici, Vetelev, Golîşev, Nikolski şi alţii), ca şi la manuscrisele autorilor „de pe lîngă biserici", nu este greu să observăm că argumentele, constituind principalul arsenal al bisericii creştine con-

[3] Lipsa de conştientizare, bucherismul mimetic al acestei etape, de constituire a concepţiei religioase, a fost clar şi precis caracterizat de Augustin în a sa *Mărturisire*, care rămîne un document unic pentru studierea procesului de formare a concepţiei religioase. „... Eu, după cum mi se părea, înţelegeam totul şi aveam încredere în tot — scria Augustin — şi nu îmi puneam întrebarea dacă este adevărat tot ceea ce se afirmă în aceste cărţi. Eu eram asemenea omului care stă cu spatele la lumină. Faţa şi ochii nu mi se luminau, iar dinspre mine cădea umbră asupra a tot ceea ce eu doream să văd". (AUGUSTIN, *Mărturisire*, Moscova, 1914, p. 89, ediţia rusă). Acelaşi Augustin, în prima sa carte, *Monologuri*, nota: „Eu vorbeam, doar, nu despre cele la care am ajuns pe calea raţiunii, ci despre ceea ce am reuşit să însuşesc prin memorie din diferite locuri şi în ce, pe cît îmi era posibil, credeam. A şti însă este cu totul altceva". (AUGUSTIN, *Creaţia*, Kiev, 1879, p. 236, ediţia rusă).

Scanned with OKEN Scanner

temporane (de altfel ca și al baptiștilor), nu sînt altceva decît simple speculații pe problemele existenței umane (suferință, dragoste, bătrînețe, moarte, sensul vieții).

Dogmatica religioasă a fost întotdeauna prezentată ca totalitatea tainelor supreme și ultime, a adevărurilor supranaturale. Înainte, ideologii și propagandiștii se foloseau, mai întotdeauna, în referințele și „dovezile" lor de faptele naturii, de fenomene necunoscute, de forțele „oarbe" și „spontane". În prezent, însă, știința a îngustat incomensurabil posibilitatea unor asemenea predici. În conștiința credincioșilor contemporani se afirmă tot mai mult dorința ca predicile să nu-i mai sperie cu chinurile veșnice, din lumea de dincolo, să nu dezbată probleme istorico-bisericești și cosmogonice abstracte, dogmatice, ci să răspundă la întrebările cele mai importante privind existența omului și a societății. „Credința creștină, astăzi, poate fi înțeleasă numai ca preocupare pentru om"[4], consemnează esența acestei tendințe unul din sociologii burghezi contemporani.

Tocmai de aceea, în predici se aud tot mai des chemările ca „bărbații să fie credincioși femeii, iar femeile bărbaților", „copiii să-și respecte părinții", „să fie drepți și cinstiți", „iertători față de cei ce au greșit"[5]. Scopul unor asemenea precepte este de a convinge pe credincioși, care se orientează greu în învățătura bisericească, că la slujbe se predică înalte norme morale, de a picura în conștiința necredincioșilor, care întîmplător au intrat în biserică, ideea că ea apără înalte principii, se preocupă de curățenia morală a societății.

Propovăduitorii ortodocși, ca și cei creștini după evanghelie, se străduiesc să lege diferite elemente ale conștiinței credinciosului de ideea de dumnezeu, pentru ca ideea de dumnezeu să fie receptată drept realitate de care depinde soarta lor, pentru a se păstra credința în rolul bisericii de mijlocitor în relațiile lor cu supranaturalul. Știința, arta, politica, dreptul — enunță teologii — nu pot să dea omului un răspuns atotcuprinzător la problemele existenței lui personale. A păstra va-

[4] Citat după N. O. WOLBER, *Das Gewissen der Kirche. Abriß einer Theologie der Sorge um den Menschen*, 2. Anfl. Göttingen. 1965, p. 48.

[5] *Arhiva catedrei de istorie și teorie a ateismului.*

Scanned with OKEN Scanner

lorile superioare ale omenirii și a le face accesibile tuturor și nu numai oamenilor care au atins un înalt nivel de cultură, acesta este, cu propriile lor cuvinte, un privilegiu exclusiv al bisericii.

În intervențiile lor, propovăduitorii insistă cu tenacitate asupra ideii că biserica nu condamnă nici preocuparea pentru bunurile materiale necesare, nici activitatea obștească, nici știința și nici arta. Biserica cere doar ca înaltele aprecieri privind valorile umane și cele privind sensul existenței să-i aparțină[6]. În acest mod, teologii se străduiesc să dea un conținut religios acelor elemente ale conștiinței credincioșilor care se referă la conceperea sensului vieții, la problemele de estetică, social-politice și științifice. Astfel, predicile religioase năzuiesc să cuprindă întregul spectru de probleme privind morala și existența personală a omului: sensul vieții, convingerile și moralitatea, credința și speranța, bucuria și despărțirea, suferința, boala, bătrînețea, moartea. Pentru asta stau mărturie înseși denumirile predicilor: „În prag", „Credința și acțiunea", „Cei morți", „Mama și copiii", „Hrana", „Eroismul", „Forța dragostei", „Bucuria de seară", „Necazuri și bucurii", „Exemplu", „Primele cuvinte", „Consolarea", „Boala" și așa mai departe[7].

Ca urmare a unei asemenea acțiuni de propovăduire, încă la nivelul conștiinței religioase fragmentare, crește informarea individului, apariția și complicarea legăturilor dintre fragmentele informației însușite. În același timp, devine prezentă lupta dintre elementele contradictorii—religioase și nereligioase din conștiința acestuia. În acest sens predicile ortodoxe și cele baptiste propun credincioșilor un material apologetic deosebit de abil. Desigur, apărarea învățăturii religioase se adre-

6 „Lepădarea de sine în numele dragostei pentru aproape — propovăduiește mitropolitul de Leningrad și Ladoga, Nicodim — nu înseamnă renunțarea completă la toate manifestările vieții trecătoare, cu bucuriile și grijile ei... Domnul binecuvîntează bucuriile pămîntești demne și folosirea rațională a trebuințelor folositoare nu numai pentru viața spirituală, ci și pentru cea trupească" („Jurnal Moskovskoi patriarhii", 1966, nr. 2, p. 36).

7 Vezi MITROPOLITUL NIKOLAI, *Slova i reci*, vol. III, Izdatelistvo Moskovskoi patriarhii, 1950—1953.

sează în egală măsură tuturor ascultătorilor și este chemată să influențeze atît asupra credincioșilor cu un nivel elementar de informare, cît și asupra celor ce oscilează și chiar a celor necredincioși, care au intrat întîmplător în biserică sau în casa de rugăciuni. Apologia îndeplinește însă o funcție deosebită în educația confesională a grupei de credincioși, care însușește informația religioasă în mod fragmentar. Predica religioasă îi stimulează pe acești oameni să se identifice cu membrii bisericii (sectei) nu numai pe planul supunerii față de ritualul de cult, ci și prin modul specific de interpretare a dogmaticii creștine, printr-o poziție specifică față de alte sisteme de concepții. Dacă, de pildă, în pregătirea materialului pentru credincioși cu o informație religioasă elementară propovăduitorii selectează, organizează și leagă ideile în așa fel încît să prezinte învățătura bisericii ca un tot care nu cedează cu nimic față de principiile morale comuniste, atunci cînd au în vedere o categorie de credincioși mai „pregătiți", propovăduitorii încearcă să convingă că tot ce este înalt, superior în conștiința morală a societății reprezintă o preluare din învățătura creștină despre moralitate.

Propaganda ateist-științifică trebuie să se orienteze ținînd seama de modul de selecție a informației de către credincioși, mod determinat de datele religioase pe care le-au acumulat. Sarcina propagandistului de ateism științific este de a lărgi orizontul persoanei cu un nivel fragmentar de informație confesională, de a spulbera schemele preconcepute cu care a fost învățat să opereze în înțelegerea și interpretarea propriei experiențe și în receptarea de noi date. Aici este foarte important să știm să folosim contradicțiile din conștiința credincioșilor, prezența în aceasta a elementelor materialist-spontane. Rezolvarea contradicțiilor dintre elementele religioase ale conștiinței și cele spontan-materialiste ale omului începe prin întărirea celor din urmă, opunerea lor miturilor și dogmelor religioase. Aceasta ne va permite să împiedicăm întărirea ulterioară a religiozității și, în particular, trecerea de la nivelul fragmentar de însușire a religiozității la cel sistematic.

●

Scanned with OKEN Scanner

La nivelul sistematic, omul credincios a acumulat deja o cantitate apreciabilă de informaţie confesională, ceea ce face ca elementele ei, în acest caz, să fie bine sudate. Un indiciu al acestei situaţii este, de exemplu, capacitatea lui de a recepta, în relaţiile cu caracter religios, simbolurile, alegoriile, ceea ce impune o largă cunoaştere a materialului, năzuinţa de a propaga credinţa religioasă. Întregul bagaj de date religioase este supus, în etapa respectivă, unui proces de regîndire. Credinciosul, cu un nivel de conştiinţă religioasă sistematizată, este capabil să dea o motivare ideologică-religioasă personală comportamentului său.

Un nivel superior de sistematizare a informaţiei confesionale îl putem întîlni la propagatorii religioşi calificaţi. Un asemenea credincios poate degaja şi formula ideea religioasă esenţială, căreia îi subsumează apoi interpretarea tuturor cunoştinţelor şi convingerilor sale. Ca urmare, la acest nivel individul este capabil să improvizeze predici şi chiar, operînd cu materialul religios însuşit să prezinte diferite „dovezi" în spiritul doctrinei religioase respective.

Particularitatea esenţială a nivelului respectiv o reprezintă integrarea conştiinţei personalităţii pe solul credinţei religioase. Sistemul reprezentărilor şi sentimentelor religioase însuşite domină întregul conţinut al conştiinţei, determină într-o măsură însemnată comportarea individului în viaţă. Toate acestea îşi găsesc cea mai evidentă expresie în activitatea acestuia în cadrul organizaţiei religioase, îndeosebi în răspîndirea perseverentă a concepţiilor sale.

Clerul ortodox îşi orientează predicile sale şi spre grupul aşa-numiţilor *activişti bisericeşti*, a căror conştiinţă poate fi trecută în rîndul acelora cu un nivel sistematizat de informaţie religioasă.

Să luăm drept exemplu un pasaj tipic din predica protoiereului N.: „Adevărul unităţii celor trei ipostaze ale sfintei treimi este o taină profundă. Ea este inaccesibilă pentru mintea noastră mărginită şi finită. Cum anume treimea constituie una şi aceeaşi fiinţă nouă ne este imposibil să înţelegem. Acest adevăr însă îşi revarsă esenţa sa divină asupra raţiunii noastre umane prin aceea că ne dezvăluie că domnul nostru, de aceeaşi fiin-

Scanned with OKEN Scanner

ţă cu dumnezeu-tatăl, este dragoste, este lumină din lumină. Şi acest adevăr ne învaţă, pe noi, oamenii, să ne construim în mod asemănător relaţiile noastre, să ne pătrundem de unicul duh cu adevărat mare, al dragostei dumnezeieşti"[8].

Deşi în acest fragment este folosit un material mai complicat, şi aici dogmele — aparent străine de problemele existenţei umane, de problemele de etică — sînt discutate şi aplicate problemelor de morală.

Folosind o asemenea metodă, propovăduitorul încearcă prin intermediul ideologiei religioase să perverteasscă reprezentările şi sentimentele morale ale individului.

Credincioşilor cu un nivel sistematizat al conştiinţei religioase predica le dezvăluie nu numai ideile de bază, ci le prezintă şi o prelucrare aprofundată a învăţăturii religioase. Afară de aceasta, predicatorii contrapun direct punctul de vedere creştin oricărui alt punct de vedere asupra realităţii. Asemenea eforturi sînt determinate de dorinţa de a propune activiştilor bisericeşti un material de idei polemic, pentru a le întări concepţiile lor religioase şi a-i stimula la acţiunea de apărare şi răspîndire a punctului de vedere bisericesc.

În legătură cu faptul că în comuniunile baptiste sînt mai mulţi credincioşi cu un nivel de însuşire al informaţiei religioase sistematizat, predicile baptiste se orientează într-o măsură şi mai mare spre o asemenea metodologie. În acest scop, predicatorii baptişti se străduiesc adesea să formeze la adepţii lor reprezentarea despre dumnezeu ca despre o prezenţă atotcuprinzătoare, principiu imposibil de cunoscut şi imposibil de comparat cu ceva material, lumesc. Mulţi dintre baptiştii cu care am discutat au fost în stare să prezinte în mod coerent concepţiile lor despre dumnezeu, în care ideile ortodoxe au primit o tentă subiectivă, personală.

În vederea unei integrări mai profunde a conştiinţei şi comportamentului credincioşilor cu doctrina religioasă, propovăduitorii, clerul folosesc diferitele precepte în conexiunea lor: de pildă teodiceea. Elementele teodiceii sînt îndreptate spre acţiunea de a corela, pe calea

[8] *Arhiva catedrei de istorie şi teorie a ateismului*, Universitatea de stat din Moscova, vol. 6.

Scanned with OKEN Scanner

reprezentării fantastice despre „lucrarea dumnezeiască", preceptele contradictorii ale ideologiei religioase. Calamităţile şi răul sînt imaginate ca trepte ale „lucrării lui Dumnezeu". Nenorocirea, suferinţa, boala se transformă într-o asemenea concepţie ca „semne" trimise de dumnezeire, pentru a avertiza şi preîntîmpina abaterea omului de la „calea izbăvirii".

Modalitatea respectivă de a rezolva situaţiile ivite în viaţă şi conştiinţa, apărută pe această bază, a independenţei faţă de necesitatea exterioară menţin modul de a gîndi iluzoriu, capabil să ducă omul la conflict cu realitatea, cu oamenii din jur.

În acest fel, metodele propagandistice ale creştinilor şi baptiştilor sînt îndreptate spre formarea fanatismului, duc la o autoînşelare inconştientă şi la tendenţiozitate lipsită de răspundere a oamenilor care au căzut sub influenţa acestora. Prin contactul cu grupul religios şi cu persoane credincioase, cu autoritate pentru el, omul, treptat, şi fără să-şi dea seama, se include în schimbul de informaţie religioasă, care, acumulîndu-se în conştiinţă, fixîndu-se în memorie, determină orientarea conştiinţei şi acţiunii acestuia.

Însuşirea de către individ a datelor, a informaţiilor religioase, bisericeşti, la un anume nivel de formare a conştiinţei religioase, duce la constituirea unui complex de elemente stabile şi în acelaşi timp dinamice fixate în memorie.

Rezultatul acestui proces este, înainte de toate, deformarea modului de gîndire a omului credincios, a principiilor lui de a asocia noţiunile, de a înţelege şi interpreta informaţiile şi datele pe care le receptează. Noţiunile religioase se leagă, se împletesc cu stările concret-senzitive ale omului şi condiţionează aprecierea acestora din urmă în mod ireal, în afara condiţiilor reale în care ele au apărut. Ca urmare, apare o nouă, deosebit de pregnantă iluzie mintală privind „alegerea" individului respectiv „de către Dumnezeu pentru a fi izbăvit", „pentru răscumpărarea păcatului" etc. Simbolurile religioase îl despart pe om de realitate şi, prin aceasta, îi deformează modul de gîndire.

În final, complexul reprezentărilor şi noţiunilor iluzorii, şi, legat de acestea, a sentimentelor, înrădăcinat

Scanned with OKEN Scanner

în memoria omului, se ipostaziază. La credincioşi, apare profunda convingere că în „sufletul" lor, adică în autoconştiinţă „sălăşluieşte dumnezeu", „duhul sfînt", iar pe sine, propria autoconştiinţă, ei nu numai că o gîndesc, ci o şi „simt" ca „templu", „sălaş al sfîntului duh"[9].

În asemenea pervertiri ale conştiinţei — stări apropiate de patologii psihice — îşi are izvorul ipostazierea complexului de reprezentări şi noţiuni iluzorii, constituite ca urmare a acumulării de informaţii religioase. Toate acestea îndepărtează pe credincios de la o cunoaştere consecventă a realităţii, creînd numai iluzia unei vieţi spirituale bogate. Adevărata cunoaştere a lumii este înlocuită cu sistemul de date religioase însuşite, ipostaziat în chipul lui „Hristos care sălăşluieşte în inimă" în ideea „sfîntului duh" atoatecuprinzător, existent în acelaşi timp şi în sufletul omului, şi în afara lui. În final, realitatea este înghesuită în patul lui Procust al construcţiilor idealist-religioase, ideile fantastice primind drept de domnie absolută asupra oamenilor. Pervertirea conştiinţei, rezultat al însuşirii informaţiei religios-confesionale, se încheie cu transformarea omului într-un fanatic religios sau într-un mistic „gînditor", lipsit cît de cît de „viaţa reală" (Dostoievski).

În practica propagandei ateist-ştiinţifice trebuie neapărat să se ia în consideraţie stabilitatea subiectivă a complexului de date religioase, fixate în memoria credinciosului. În cadrul unui asemenea complex, legăturile dintre fragmentele şi elementele informaţiei însuşite sînt capabile de a interacţiona, a-şi schimba locul. Ca urmare a înlăturării unora ele se compensează cu altele. Chiar atunci, cînd condiţiile de viaţă se schimbă în mod radical, credinciosul, în virtutea stabilităţii şi persistenţei complexului de credinţe religioase ce i-au fost in-

[9] Nu rareori, ca urmare a unei asemenea stări, apar halucinaţii. Astfel, o femeie tînără, K., care a rupt legăturile cu secta creştină după evanghelie, a povestit că încă din tinereţe, în acele minute cînd rămînea singură şi se ruga, ea simţea că în sufletul ei, undeva în profunzimi, apare dumnezeu, că „El devenea, din ce în ce mai evident, o existenţă distinctă de propria ei personalitate". La prietena ei, care şi astăzi este sectantă, o asemenea apariţie a lui dumnezeu din „lăcaşul" său — „inima ei credincioasă" — ajungea pînă la halucinaţii: „Vederea lui Hristos şi vorbirea cu acesta".

Scanned with OKEN Scanner

suflate, poate rămîne prizonier al iluziilor religioase. Înlăturarea, depășirea unui asemenea nivel de informare religioasă este legată de acțiunea conjugată a colectivului de muncă și a propagandistului, cu formarea mentalității ateiste colective. În această situație, principala linie de educație ateistă este restructurarea a însuși modului de receptare de către individ a informației. Sprijinirea pe elementele spontan-materialiste din conștiința credinciosului, mărirea continuă a greutății lor specifice îi creează capacitatea de conștientizare critică și științifică a noii informații, ceea ce se include în complexul de cunoștințe și convingeri. De aceea, este deosebit de actual de a acționa asupra creșterii de cunoștințe din domeniul științelor naturii, cu precădere în evoluția lor, ceea ce conduce la creșterea spiritului critic și formarea obișnuinței de a căuta legăturile cauzale, la dezrădăcinarea structurii teologice, a datelor bisericești-religioase însușite de către credincios.

Scanned with OKEN Scanner

PARTEA A PATRA

Aspecte psihologice ale educaţiei ateiste

Scanned with OKEN Scanner

Cîteva probleme social-psihologice ale educației ateiste

R. A. LOPATKIN

Cercetarea problemelor social-psihologice ale educației ateiste impune precizări preliminare privind obiectul disciplinei științifice care trebuie să rezolve aceste probleme.

În prezent, majoritatea cercetătorilor denumesc această disciplină psihologia religiei, iar obiectul acestei discipline se consideră a fi psihologia religioasă, psihologia religiozității, psihologia credincioșilor[1]. Termenul „psihologia religiei" ca și reprezentarea tradițională a obiectului ei de cercetare, s-a constituit încă în religiologia burgheză. Atunci cînd știința ateistă sovietică s-a îndreptat către studierea sistematică a problemelor psihologice, apărute în procesul de înlăturare a religiei și a început să se constituie ca disciplină științifică specială, care și-a concentrat eforturile asupra cercetării acestor probleme și asupra studierii critice a experienței psihologilor-religiologi de peste hotare, ea a primit denumirea tot de „psihologia religiei" (psihologia marxistă a religiei). Este de la sine înțeles că în atenția ei au stat în primul rînd fenomenele psihologiei religioase: manifestările concrete de religiozitate, influența religiei asupra vieții psihologice a credincioșilor, particularitățile conștiinței religioase etc.

[1] Vezi, de exemplu, K. K. PLATONOV, *Psihologhia relighii*, Moscova, 1967; D. M. UGRINOVICI, *Psihologhia relighii*, Moscova, 1969; V. R. BUKIN, *Psihologhia veruiușcih i ateisticeskoe vospitanie*, Moscova, 1969.

Scanned with OKEN Scanner

Rezolvarea problemei privind obiectul disciplinei ştiinţifice are loc în procesul dezvoltării acesteia, în mersul cercetărilor, care duc la o mai mare precizare a posibilităţilor şi a sarcinilor ei, a perfecţionării şi îmbogăţirii metodelor şi a acumulării materialului empiric. Procesul respectiv are loc şi în psihologia sovietică a religiei.

Trebuie să avem în vedere că psihologia burgheză a religiei s-a constituit, într-o însemnată măsură, din necesităţile cercurilor clericale de a reacţiona la scăderea influenţei religiei asupra maselor muncitoare, de a reţine procesul de secularizare şi de a întări poziţiile bisericii. Aceasta a avut drept rezultat subordonarea faţă de biserică a sarcinilor multor cercetări din cadrul psihologiei burgheze a religiei. Limitele ştiinţifice pînă la care a putut ajunge aceasta a fost obiectivismul — cercetarea fenomenelor vieţii religioase şi în acelaşi timp refuzul de a rezolva problema privind baza reală sau nu a credinţei în supranatural. Psihologia sovietică a religiei a fost chemată la viaţă de trebuinţele educaţiei ateiste. Noi studiem psihologia religiei nu pentru a înregistra faptele, ci pentru a găsi căile mai eficace de înlăturare a religiei, pentru a realiza o secularizare completă a tuturor sferelor vieţii sociale şi a lumii spirituale a personalităţii[2].

Dacă observăm cum s-a desfăşurat practica educaţiei ateiste şi cercetările concrete în domeniul ateismului ştiinţific în ultimii 15—20 de ani (desigur, convenţional, fără încercarea de a fixa anumite cadre cronologice) este posibil să delimităm cîteva etape de schimbare a obiectului cercetărilor psihologice în domeniul religiei şi ateismului. Într-o primă etapă, cercetările au fost îndreptate în principal spre studierea fenomenelor religioase, îndeosebi spre critica dogmaticii şi descrierea tipurilor religioase mai caracteristice, mai ales a fanaticilor şi a propovăduitorilor sectanţi, care, la un prim contact, sînt mai vizibili în mediul religios. Aici nu au

[2] Despre conţinutul noţiunii de „secularizare" şi specificul acestui proces în socialism, vezi: R. A. LOPATKIN, *Proţes secularizaţii v usloviah soţializma i ego soţiologhiceskoe isledovanie*, în *K obşcestvu svobodnomu ot relighii*, Moscova, 1970, pp. 7—24.

Scanned with OKEN Scanner

lipsit generalizări exagerate și extrapolări ale caracteristicilor acestor tipuri asupra maselor mai largi de credincioși, proprii mai cu seamă literaturii de popularizare și presei de masă. Pe baza cîtorva broșuri, articole și foiletoane, cititorul își forma o reprezentare generală despre credincios ca despre o persoană fanatică, dominată total de reprezentări și sentimente religioase, cu o profundă cunoaștere a *Bibliei*.

Larga desfășurare a muncii ateiste începută la sfîrșitul anilor '50 și începutul anilor '60 și mai ales munca individuală cu credincioșii, străduința de a crea un sistem trainic de educație ateist-științifică au dus la lărgirea contactelor propagandiștilor-atei cu populația, cu credincioșii; paralel a avut loc dezvoltarea cercetărilor sociologice concrete în domeniul religiei și ateismului. Și practica propagandistică și cercetarea empirică au pus noi probleme; deosebirea între diferitele contingente de credincioși, ținînd seama de o serie întreagă de criterii, prezența unor importante deosebiri în ceea ce privește conștiința și comportamentul acestora (individual, în grup, de masă). La cercetători și practicieni s-a format un mare interes pentru cercetarea psihologiei credinciosului, au avut loc numeroase încercări de a realiza o tipologie a acestora.

Această tipologie cuprindea, inițial, numai pe cei credincioși. Se delimitau cîteva tipuri religioase ca, de exemplu: fanatici, credincioși convinși, credincioși din tradiție, oscilanți, restul întregii populații fiind trecut ca aparținînd de atei. O asemenea abordare își găsea reflectare și în practică: mulți propagandiști ateiști lucrau cu persoana credincioasă numai pînă în momentul cînd aceasta o rupea cu biserica sau secta, considerînd că, în continuare, ea nu mai are nevoie de educație ateistă. Or, practica a demonstrat slăbiciunea, inconsistența, unilateralitatea unei asemenea abordări. Se ridicau noi probleme: nu s-a dus la biserică? Atunci unde s-a dus? Nu mai crede în dumnezeu, în viața de apoi? Care sînt în prezent idealurile lui, scopul în viață? A fost lichidată în conștiința lui concepția religioasă despre lume? A devenit oare această concepție științifică?

Toate acestea au condus la necesitatea lărgirii problematicii cercetate „omul și religia". Etapa actuală a edu-

Scanned with OKEN Scanner

cației ateiste, care se caracterizează prin sarcina formării concepției științifice la toți cei ce muncesc din societatea sovietică, a pus în fața cercetătorilor problema privind nivelele și tipurile de conștiință și comportament nereligioase, tipologia ateismului, căile de formare a concepției materialist-științifice a personalității.

Nu este dificil să observăm că fenomenul, interesînd psihologia marxistă a religiei și ocupînd un loc însemnat în obiectul ei, nu mai poate fi acoperit prin termeni „psihologia religioasă" și „psihologia credincioșilor". Pe noi ne interesează psihologia oamenilor care se desprind sau care au lichidat cu religia, ca și a necredincioșilor, ateiștilor, care niciodată nu au fost credincioși, dar care trăiesc în societatea în care există încă biserica și religia și care exercită o anumită, directă sau indirectă, influență asupra diferitelor pături ale populației. Mulți ateiști trebuie să rezolve în viața curentă probleme ce apar în legătură cu influența religioasă în familia lor, ca și la cei din jur, apropiați. Aceste probleme, adesea, sînt departe de a fi simple; ele pot să-și pună o amprentă reală asupra stării psihologice, a modului de a gîndi și acționa al omului necredincios. Și, în sfîrșit, noi ne străduim să educăm nu numai un om necredincios, ci să formăm și o concepție științifică-materialistă și un ateism conștientizat; de aceea, psihologia marxistă a religiei se preocupă de toate stadiile și de toate tipurile de ateism ale personalității și ale diferitelor comunități.

În acest fel, după părerea noastră, obiectul psihologiei marxiste a religiei trebuie să devină fenomenele psihologice legate de religie și ateism și, aceasta, într-un sens cît mai larg: de la religiozitatea „atotcuprinzătoare" a personalității sau comunității de orice ordin (micro-grup, colectiv, populație) prin toate stările posibile în dinamismul lor, inclusiv pînă la deplină libertate, a personalității sau comunității, de orice influență a religiei, respectiv pînă la un ateism conștientizat și total în manifestările lui.

Printr-o asemenea înțelegere a obiectului disciplinei științifice respective ne apare ca fiind extrem de limitată și denumirea acesteia — „psihologia religiei". Mult mai adecvată ni s-ar părea „psihologia religiei și a ateismului" sau „psihologia religiei și a educației ateis-

Scanned with OKEN Scanner

te", ceea ce ar reflecta nu numai obiectul, dar și scopul, orientarea cercetărilor lui.

Psihologia sovietică a religiei și ateismului, care urmărește toate procesele și fenomenele ce o interesează prin prisma perfecționării și ridicării continue a eficacității educației ateiste, a apărut la punctul de contact dintre ateismul științific și psihologia socială. O serie întreagă de metode și probleme ea și le-a însușit de la psihologia generală. În prezent, este încă prea devreme să vorbim despre faptul că problematica și complexul de metode ale noii discipline științifice concrete ar fi complet definite: ele continuă să se lărgească și să se precizeze în procesul cercetării. Fără a pretinde la o deplină epuizare, să încercăm să marcăm cîteva probleme, după părerea noastră importante, ale educației ateiste.

●

Întrucît, cum s-a precizat, psihologia marxistă a religiei și ateismului este chemată să contribuie la ridicarea eficacității educației ateiste toate fenomenele psihologiei religioase și ateiste o interesează nu în sine, ci în legătură cu sarcinile generale și cele concrete ale educației ateiste. În aceasta și constă deosebirea principială dintre ea și psihologia burgheză a religiei în modul de abordare a aceluiași cerc de probleme.

În educația ateistă se degajă clar două laturi — ideologică și social-psihologică.

Latura ideologică a educației ateiste se dezvăluie mai cu seamă în conținutul ei și în elaborarea teoretică a problemelor ateismului științific. Ea cuprinde fundamentarea științifică a ateismului, critica religiei (istorică, filozofică, științifică), prezentarea pozitivă a sistemului de norme morale și a sistemului de valori ale societății socialiste, în opoziție cu morala religioasă.

După cum arată însă practica, pentru receptarea ateismului de către credincios sau pentru a forma la un necredincios o concepție științifico-materialistă profundă acțiunea ideologică este necesară, însă nu suficientă. Adevărul și argumentarea științifică a tezelor ideologiei marxist-leniniste stau la baza cuceririi de către aceasta a zecilor și sutelor de milioane de oameni. Dar, între adevăr, luat în sine, și însușirea acestuia de către conști-

Scanned with OKEN Scanner

inţa maselor, a grupurilor şi a diferitelor personalităţi există o serie întreagă de mecanisme psihologice care condiţionează această însuşire. Acţiunea educativă, bazată pe ideologia cea mai înaintată şi ştiinţifică, poate să se desfăşoare în vînt dacă nu se iau în consideraţie particularităţile psihologice şi interacţiunile subiectului cu obiectul educaţiei. Cu referire la problematica pe care o avem în vedere, aceasta înseamnă că este necesară elaborarea laturii psihologice a educaţiei ateiste, care mijloceşte acţiunea acestei educaţii asupra conştiinţei, asigură transformarea convingerilor ateiste într-un adevăr regulator al comportamentului oamenilor.

Dacă delimitarea în laturile ideologice şi social-psihologice este general acceptată în literatura de specialitate, ateismul continuă să fie prezentat, în general, nediferenţiat. Or, diferitele nivele de conştiinţă religioasă impun elaborarea modalităţilor specifice de acţiune a sistemului de educaţie ateistă asupra fiecăruia dintre aceste nivele, a specificului de funcţionare şi interacţiune a nivelurilor (laturilor) ateismului.

La rîndul ei, această problemă are două aspecte: este vorba, mai întîi, despre modul de manifestare concretă a ateismului la nivelul social-psihologic; în al doilea rînd, despre luarea în consideraţie şi folosirea în educaţia ateistă a datelor psihologiei sociale.

●

Să ne oprim la primul aspect. Cercetările din ultimii ani şi observaţiile ateiştilor-practicieni consemnează un diapazon destul de larg de manifestare a ateismului la diferite persoane şi la un şir întreg de grupe de oameni — de la indiferenţa faţă de religie pînă la lipsa sau pur şi simplu negarea credinţei în dumnezeu, respectiv, de la un ateism spontan, neconştientizat şi adesea inconsecvent, pînă la ateismul conştient şi activ în manifestările sale, reprezentînd un sistem de concepţii ştiinţifice ca şi acţiunile corespunzătoare ale oamenilor. Această multitudine de manifestări a ateismului contemporan a stimulat cîteva încercări de a elabora o tipologie a populaţiei nereligioase sau de a încadra tipurile de ateism la locul corespunzător din tipologia ge-

Scanned with OKEN Scanner

nerală a grupurilor de populaţie, luate din punctul de vedere al concepţiei lor despre lume.

M. K. Tepliakov (Voronej) este unul dintre primii care au încercat să delimiteze diferite grupe ale populaţiei nereligioase. Bazîndu-se pe materiale rezultate din cercetările sociologice concrete, el propune următoarea tipologie a grupelor de populaţie, ţinînd seama de concepţiile despre lume ale acestora: ateişti, nereligioşi, inconsecvenţi, credincioşi convinşi, fanatici. Populaţia nereligioasă este încadrată în două grupe. Aici M. K. Tepliakov evidenţiază următoarele caracteristici: „Ateiştii — oameni care resping în mod conştient credinţa în orice forţe supranaturale, dispunînd de un sistem mai mult sau mai puţin solid de convingeri ateiste şi pe care le propagă în mod activ printre cei din jur"; „nereligioşi — grupa de necredincioşi, destul de numeroasă, indiferenţi faţă de religie dar şi faţă de ateism. Aceşti oameni se caracterizează prin indiferenţă faţă de problemele privind concepţia despre lume. Aceasta îi duce adesea la neîmpotrivire faţă de vechile tradiţii, la împăcarea cu religiozitatea părinţilor, a celor apropiaţi"[3].

Tipologia propusă de M. K. Tepliakov fixează un fapt real — deosebirea dintre diferite grupe de necredincioşi, ţinînd seama de nivelul de însuşire de către aceştia a ideilor ateiste. Cu toate acestea, ea ni se pare insuficient de completă şi insuficient de elastică, una care nu dezvăluie întreaga diversitate de manifestare a ateismului în masele populaţiei. Afară de aceasta, în definirile lui lipsesc aproape în întregime caracteristicile psihologice, nu există suficientă claritate în delimitarea indicilor esenţiali, care caracterizează efectiv fiecare tip social-psihologic în parte.

A. N. Alekseev (Oriol), pe baza unor cercetări sociologice concrete, dă următoarea tipologie a grupelor fun-

[3] M. K. TEPLIAKOV, *Pobeda ateizma v razlicinîh soţialinîh sloiah sovetskovo obşcestva* (po materialam konkretnîh isledovanii v voronejskoi oblasti), „Voprosî naucinogo ateizma", vîp. 4, Moscova, 1967, p. 133.

Scanned with OKEN Scanner

damentale ale populației rurale, ținînd seama de concepția acestora[4]:

I		II	III	
Credincioși		Oscilanți	Necredincioși	
activi	pasivi		activi	pasivi
Consecvenți				
Inconsecvenți				

N. P. Alekseev, în studiul său, nu ne prezintă caracteristicile diferitelor tipuri de ateiști întrucît obiectul cercetării lui este caracterul religiozității populației sătești. Cu toate acestea, folosind schema propusă de el, noi putem degaja următoarele tipuri de ateiști:

1 necredincioși — consecvenți și activi (pe care autorul însuși îi denumește ateiști convinși);
2 necredincioși — activi, însă inconsecvenți;
3 necredincioși — consecvenți, însă pasivi;
4 necredincioși — inconsecvenți și pasivi.

Modul de abordare a lui N. P. Alekseev ni se pare mult mai rodnic și care merită o dezvoltare ulterioară pe bază de materiale concrete. Degajarea și descrierea pe baza acestei metode a tipurilor social-psihologice (portrete) ale necredincioșilor poate fi extrem de utilă pentru practica educației ateiste și, ca urmare, apreciem din punct de vedere științific valoarea tipologiei propuse de N. P. Alekseev.

O rezolvare deosebită a problemei ne propune V. A. Cerneak, în lucrarea *Formarea concepției științific-materialiste ateiste*. El pleacă nu de la prezența sau absența credinței în dumnezeu, ci de la poziția omului față de religie. „Criteriul principal în definirea tipurilor de poziții față de religie a celor necredincioși îl reprezintă consecvența punctelor de vedere, nivelul conștientizării

[4] Vezi N. P. ALEKSEEV, *Metodika i rezultati izucenia relighioznosti seliskogo naselenia* (Na materialah Orlovskoi oblasti), „Voprosî naucinogo ateizma", vîp. 3, Moscova, 1967, p. 135.

și intensitatea lor"[5]. Pe baza acestor criterii autorul detașează următoarele grupe tipologice: „*Poziția negativă față de religie în toate manifestările ei*, adică consecvența în toate punctele de vedere, în întreaga concepție, cu precizarea că această concepție are o tentă ateistă clar exprimată, o conștientizare pregnantă, este la nivelul ateismului militant; *o poziție inconsecvent negativă față de religie*, care se caracterizează printr-o mai mică înțelegere a opoziției dintre concepția materialistă și religie și printr-o atitudine oscilantă față de sărbătorile religioase; *o atitudine consecvent indiferentă față de religie*, care nu suferă în mod constant nici o modificare; o indiferență inconsecventă față de religie, care își însușesc unele din superstițiile acesteia și care nu au o atitudine conștientă în ceea ce privește poziția lor față de ea"[6].

Abordarea lui V. A. Cerneak, mai cu seamă criteriile propuse de acesta, prezintă din punct de vedere metodologic un interes incontestabil. În ceea ce privește însă caracterizarea grupelor tipologice, realizată de autor, ea suferă de lipsa de atenție față de problemele de conținut, iar trecerea centrului de greutate asupra dezvăluirii *poziției* față de religie este lipsită de temei, întrucît concentrează atenția asupra indicilor secundari, lăsînd de o parte caracteristicile care vizează conținutul concepției, poziția celor anchetați, manifestarea ateismului în conștiința acestora.

A. I. Klibanov își construiește tipologia folosind asemenea categorii psihologice cum ar fi conduita (conduita religioasă) și dominanta (dominanta-religioasă). El nu cercetează propriu-zis partea ateistă a populației însă în tipologia religiozității propusă de el există tipul social-psihologic de „credincios secularizat" care se caracterizează printr-un comportament religios fie încă neconstituit, fie destrămat[7].

[5] V. A. CERNEAK, *Formirovania naucino-ateisticeskogo mirovozrenia* (Sociologhiceskie problemî), 1969, p. 306.

[6] *Ibidem*, pp. 306—307.

[7] Vezi A. I. KLIBANOV, *Relighioznoe sektanstvo i sovremionosti*, Moscova, 1969, p. 160.

Scanned with OKEN Scanner

Problema constă în faptul că apelul omului la religie, trecerea de la o confesiune la alta, desprinderea de religie și însușirea concepției ateiste nu pot fi profund studiate ignorînd capacitatea psihicului uman de a-și restructura comportamentul întrucît acest proces nu reprezintă altceva decît depășirea, schimbarea unui comportament cu altul. „Să schimbi ceva în psihologia socială a personalității este posibil numai în urma schimbării etaloanelor, a relațiilor, experienței de viață"[8]. Cunoașterea mecanismului de stingere, dezintegrare, eliminare a unor comportamente religioase și formarea unei conduite ateiste, cercetarea modalităților de acțiune pentru influențarea acestui proces prin mijlocirea educației și a comunicației de masă vor avea o mare influență asupra creșterii eficienței educației ateiste.

Și, în sfîrșit, ne vom opri asupra uneia din ultimele lucrări care cercetează problema tipologiei populației în funcție de nivelul secularizării. Este vorba de studiul lui A. A. Lebedev, *Secularizarea populației orașului socialist*[9].

Pe baza materialelor cercetării sociologice concrete a lumii spirituale a populației a unuia din raioanele orașului Penza, autorul elaborează următoarea tipologie: credincioși convinși, care propovăduiesc concepțiile religioase; credincioși convinși; oscilanți de prim grad; oscilanți de al doilea grad; indiferenți; ateiști; ateiști care răspîndesc concepțiile ateiste. Această tipologie încearcă să surprindă dinamica, trecerea treptată de la religie la ateism. În rîndul populației nereligioase pot fi trecute ultimele trei grupe, deși granița dintre ele și populația religioasă este întrucîtva estompată.

Grupele de ateiști A. A. Lebedev le caracterizează astfel: „Ateiștii ambelor grupe (A_1 și A_2) se caracterizează prin înțelegerea științifică a esenței și rolului religiei în societate. Acest indice, în esență, determină alți indici ai ateismului. Deosebirea dintre aceste două grupe constă în aceea că ateiștii A_1 nu răspîndesc concep-

[8] A. S. KUZMIN, *Osnovî soțialinoi, psihologhii*, Leningrad, 1967, p. 119.

[9] Vezi A. A. LEBEDEV, *Sekuliarizația naselenia soțialisticeskogo goroda*, în *K obșcestvu svobodnomu ot relighii*, pp. 148—149.

ţiile lor printre populaţie. Pe ateiştii care îşi propagă concepţiile lor îi putem denumi ateişti activişti, ţinînd seama de străduinţa lor de a-şi realiza convingerile. Ei nu numai că consideră activitatea ateist-ştiinţifică drept necesară, ci şi participă activ în vederea realizării ei"[10].

Studierea diferenţierii populaţiei după nivelul secularizării, după cum pe drept observă A. A. Lebedev, permite urmărirea acestui proces în toate stadiile de dezvoltare — de la cele incipiente pînă la completa realizare.

În ciuda deosebirii în ceea ce priveşte modul de abordare şi rezolvare a problemei tipologiei ateismului contemporan la toţi autorii citaţi străbate o aceeaşi idee esenţială, şi anume privind multitudinea de forme de manifestare a ateismului în conştiinţa maselor, respectiv la nivelul psihologiei sociale.

În ceea ce ne priveşte, şi noi, pe baza rezultatelor cercetării sociologice concrete a particularităţilor procesului de secularizare în condiţiile socialismului, desfăşurată în 1968 de către Institutul de ateism ştiinţific şi Comitetul regional de partid Penza, şi a observaţiilor personale, propunem următoarea tipologie a populaţiei nereligioase:

Atei convinşi şi activi. Această categorie se caracterizează printr-o concepţie ştiinţifică-materialistă formată, prin capacitatea de a argumenta ştiinţific şi de a apăra consecvent concepţia sa. Ateismul ei nu se mărgineşte la lipsa de credinţă în dumnezeu şi printr-o atitudine negativă faţă de religie şi biserică, ci include şi o critică conştientă a religiei, înţelegerea rolului ei nefast, o atitudine consecvent militantă şi o acţiune continuă împotriva prejudecăţilor religioase. Înţelegerea superiorităţii ideologiei şi moralei comuniste faţă de cea religioasă, înarmarea continuă cu noi cunoştinţe ştiinţifice şi cu umanismul socialist permite ateilor convinşi şi activi să îmbine ateismul lor militant cu un umanism consecvent, cu o atitudine tovărăşească faţă de oamenii credincioşi. Pe aceştia îi caracterizează străduinţa de a-i ajuta pe credincioşi să se elibereze de influenţa re-

[10] *Ibidem*, pp. 148—149.

Scanned with OKEN Scanner

ligiei prin mijloacele convingerii şi prin propriul exemplu, să educe pe proprii copii în spiritul aceluiaşi ateism consecvent.

Atei inconsecvenţi din punct de vedere al concepţiei lor. Această categorie se caracterizează prin negare hotărîtă a religiei, care nu este însă dublată de un bagaj suficient de cunoştinţe pozitive. Nu de puţine ori argumentul principal al unor asemenea ateişti este: „dumnezeu nu există şi gata". Insuficienţa cunoştinţelor şi înţelegerea greşită a militantismului duc adeseori la situaţia că ei transformă lupta împotriva religiei în cea împotriva credincioşilor. Unii dintre ei sînt înclinaţi să ceară folosirea împotriva credincioşilor a diferite măsuri administrative. În atitudinea noastră faţă de o asemenea grupă, problema care se pune nu este aceea de a tempera starea lor de luptă, ci de a o dubla printr-o temeinică pregătire, de înţelegerea marxist-leninistă a esenţei religiei şi a metodelor de luptă cu aceasta, adică de a ridica ateismul lor la un nivel mult mai înalt.

Necredincioşii. Luaţi în ansamblu au o poziţie ateistă. nu manifestă însă o atitudine activă pentru răspîndirea concepţiei ateiste, iar uneori dau dovadă de inconsecvenţă în comportamentul lor faţă de religie. În compoziţia unor asemenea grupe există oameni pentru care problema religiei nici nu există. Ei s-au educat în familii de atei, au crescut de mici ca necredincioşi, nu au venit, în mod practic, niciodată în contact cu religia. În desfăşurarea discuţiei-interviu s-au mirat că în vremea noastră mai există biserici şi credincioşi, consideră drept neînţelegere, *non-sens* că în veacul cosmic cineva mai poate crede în dumnezeu. Ei nu participă la activitatea ateistă, o consideră inutilă sau ca o problemă care nu intră în obligaţiile lor, nu-i priveşte. Alţi reprezentanţi ai acestei grupe personal nu cred în dumnezeu, dar nu văd nici un rău în religie. Sînt indiferenţi faţă de propaganda ateistă, iar uneori au o atitudine critică, de enervare, susţinînd că „oricum, religia tot moare", „dacă omul crede în dumnezeu, lasă-l să creadă, nu trebuie să te amesteci" etc. Unii reprezentanţi ai acestei grupe pot să facă concesii religiei, de pildă să participe la desfăşurarea ritualului religios, la sărbătorile

Scanned with OKEN Scanner

bisericești, cedînd în fața cererilor credincioșilor, a rudelor sau invocînd atracția estetică, emoțională a acțiunilor de cult. În sfîrșit, în compoziția acestei grupe există un anumit număr de oameni, care în trecut au fost credincioși, iar după aceea s-au depărtat de religie. În esență, ei s-au eliberat de influența religiei însă convingeri ateiste ferme încă nu și-au format. Ateismul lor nu este conștientizat în suficientă măsură și, de aici, inconsecvența. Afară de aceasta, ei au păstrat multe stereotipii de gîndire și comportament, obiceiuri, trebuințe emoționale formate în mediul religios, care stimulează și în prezent unele concesii în fața religiei.

Atitudine de nepăsare față de religie și față de ateism (mulți cercetători îi denumesc indiferenți). Caracteristica principală a acestei grupe este destul de complet exprimată și în denumirea pe care o poartă. Reprezentanții ei nu cred în dumnezeu, în viața cotidiană se comportă ca ateiști-spontani, care nu așteaptă nimic de la forțele supranaturale; nu au însă o concepție total și consecvent ateistă, manifestă o atitudine de nepăsare față de problemele privind concepția despre lume. De aceea, ateismul lor este inconsecvent, poate fi însoțit de mari concesii făcute religiei, aceste stări de spirit — inconsecvența, contradicțiile — de cele mai multe ori nefiind conștientizate. Unii membri ai acestei grupe pot avea o poziție nihilistă față de valorile spirituale ale oamenilor și față de idealurile sociale.

Trebuie să menționăm că pe baza materialelor cercetării au reieșit trei grupe de populație nereligioasă: atei convinși, necredincioși care au o atitudine nepăsătoare față de religie ca și cei care au o atitudine indiferentă față de ateism. Mărginirea, rigiditatea metodei de anchetare care a stat la baza acestei clasificări nu a permis să se surprindă, la nivelul empiric, indicii caracteristici ai ateiștilor neconsecvenți. În anchetă ei se comportau, de regulă, ca ateiști convinși, consecvenți, sau ca cei necredincioși. Observațiile personale însă, comparate cu observațiile altor cercetători, nenumăratele

Scanned with OKEN Scanner

întîlniri și discuții și unele interviuri ne-au obligat să detașăm, să includem această categorie într-o altă grupă.

În acest fel, diversitatea de tipuri a populației nereligioase, ținînd seama de convingerile ateiste și modul de acțiune, conduce invariabil la concluzia că scopul educației ateiste nu este orice ateism, ci numai ateismul de tipul marxist-leninist, profund conștientizat, fundamentat științific, militant. Iar aceasta înseamnă că sarcina educației ateist-științifice nu se mărginește la depășirea religiozității personalității, desprinderea ei de religie și biserică, ci include și o consecventă ridicare a nivelului de convingere ateistă și de acțiune, formarea unei concepții materialist-științifice, ateiste, a conștiinței și moralei comuniste. Aceasta impune, la rîndul ei, o studiere profundă, în continuare, a tipurilor social-psihologice concrete ale populației nereligioase, căile și mijloacele de formare și întărire a pozițiilor și convingerilor ateiste, a legităților trecerii individului de la o grupă tipologică la alta, superioară. Cercetările, la rezultatele cărora ne-am referit mai sus, au fost în mod preponderent sociologice concrete. Desigur, ele au cuprins și elemente de cercetare social-psihologică, ținînd seama că obiectul studiului l-a reprezentat lumea interioară a oamenilor. Orice cercetare concretă a problemei de religie și ateism are și un aspect psihologic, întrucît scopul ei este nu numai precizarea unora sau a altor manifestări exterioare ale religiozității, ci și studierea conținutului conștiinței celor cercetați, a reprezentărilor lor, a părerilor, a vieții spirituale, motivațiile comportamentului, relațiile interpersonale, dintre personalitate și grup. În prezent, a devenit actuală problema organizării unor cercetări social-psihologice speciale în domeniul religiei și ateismului, cu folosirea unor metode specifice. În acest fel, noi ajungem nemijlocit la un alt aspect al problemei — la necesitatea de a lua în considerație și de a folosi în cursul educației ateiste a cuceririlor psihologiei sociale.

Scanned with OKEN Scanner

După cum remarcă E. S. Kuzmin, centrul, pivotul fenomenelor social-psihologice îl reprezintă micromediul, contactele și interacțiunile psihice nemijlocite. Fenomenele psihologiei sociale se conturează destul de clar. Ele cuprind fenomenele social-psihologice ale grupei — formarea opiniei sociale, structura formală și informală a grupei și dinamica lor, fenomenele de conformare, particularitățile judecăților de valoare etc. Un loc esențial printre fenomenele sociale-psihologice ale grupei îl ocupă particularitățile gnostice și comunicaționale ale personalității: perceperea și înțelegerea oamenilor unul cu altul, vorbirea și alte mijloace de legătură, raportul dintre status și rol la personalitate și altele. O atenție deosebită merită să acordăm studierii fenomenelor social-psihologice de masă: particularitățile psihologice de clasă și naționale; moravuri, obiceiuri; imitației și sugestibilității[11].

Toate aceste fenomene și mecanisme le întîlnim, în mod practic, în sfera luptei religiei și ateismului: grupele religioase și nereligioase cu influența lor asupra personalității, asupra formării concepției și comportamentului ei; opinia publică religioasă și nereligioasă; obiceiuri, tradiții. Toate cele enumerate merită cu prisosință a deveni obiectul unor cercetări asidue și aprofundate, în cadrul psihologiei religiei și a educației ateiste.

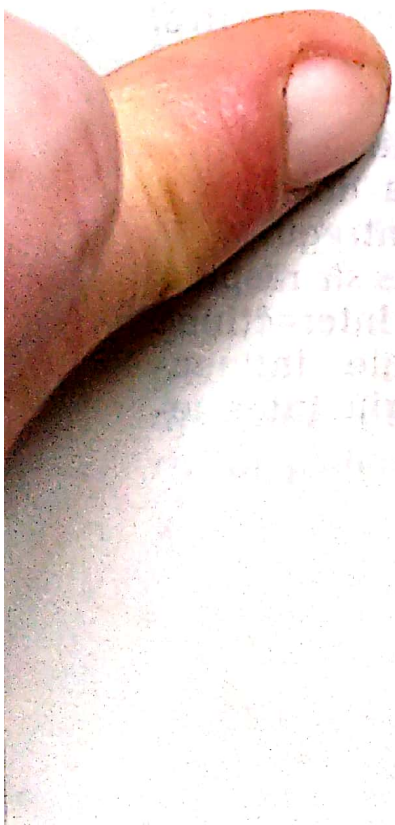
Analiza psiho-socială însă, îndreptată în special spre problemele privind contactul nemijlocit dintre oameni (respectiv micromediul activității și vieții grupului și personalității) trebuie să răspundă, după părerea noastră, și la întrebările privind reflectarea în conștiința și comportamentul individual și de grup a macrocosmosului, care în cazul de față sînt relațiile de producție socialiste, orînduirea socială și de stat, ideologia dominantă în conștiința socială, ideologia socialistă, întregul proces de construire a comunismului. El trebuie să răspundă și la problema privind mecanismul de interacțiune dintre macro și microcosmos, mecanisme ale influențării personalității de către macrocosmos prin intermediul microcosmosului.

[11] E. S. KUZMIN, *op. cit.*, p. 12.

Scanned with OKEN Scanner

În acest plan, ni se pare deosebit de actuală problema cercetării socio-psihologice a modului de viață sovietic, ca factor de afirmare și dezvoltare a ateismului. După părerea noastră, categoria „mod de viață" este o categorie specific socio-psihologică și poate să servească drept instrument de cunoaștere a mecanismului de mediere a interacțiunii macro și microcosmosului.

Modul de viață reprezintă manifestarea relațiilor sociale (nemijlocite și mijlocite) în interacțiunea lor cu toate complexele condițiilor obiective în care se găsește grupul sau personalitatea. Tocmai categoria „mod de viață" unește, leagă macro și microcosmosul, include în sine trăsăturile caracteristice ale orînduirii sociale dominante (în primul rînd nivelul de dezvoltare economică și socială), așa cum apar ele în relațiile dintre indivizi, în interiorul grupului și dintre grupe.



Scanned with OKEN Scanner

Particularități ale receptării realității înconjurătoare în prima copilărie și preîntîmpinarea religiozității

Z. V. BALEVIȚ (Riga)

Printre domeniile de cunoștințe din care trebuie să se constituie teoria cunoașterii și dialectica, respectiv istoria cunoașterii în general[1], V. I. Lenin consemna și pe cel al istoriei dezvoltării copilului. Pentru înțelegerea religiei — „a teoriei generale", „a compendiului enciclopedic" (K. Marx) al lumii iluzorii, teoretizarea preștiințifică a realității, floarea sterilă apărută în perioada copilăriei omenirii pe arborele viu al cunoașterii omenești — această remarcă leninistă are o importanță deosebită.

Respectînd principiul istorismului, propriu abordării dialectice a fenomenelor realității, cercetările psihologice ale religiozității nu pot fi desfășurate în afara psihologiei vîrstelor, a geneticii, fără studiul copilului, ca subiect al activității psihice. Fără a nega forța conservatoare a tradiției religioase, ce se transmite din generație în generație, pentru o mai profundă înțelegere a religiozității este necesar să studiem acele stări psihice și acele mecanisme psihologice în virtutea cărora omul însușește tradițiile unui trecut îndepărtat, le receptează ca fiindu-i apropiate, pînă la trăirea „legăturii prin rugăciune" cu dumnezeu. Dintre toate disciplinele știin-

[1] Vezi V. I. LENIN, *Caiete filozofice*, E.S.P.L.P., București, 1956, p. 289. Domeniile de cunoștințe enumerate de către V. I. Lenin: „istoria filozofiei, istoria diferitelor științe, istoria dezvoltării intelectuale a copilului, istoria dezvoltării inteligenței animalelor, istoria limbii. N. B. + psihologia + fiziologia organelor de simț".

ţifice enumerate de Lenin, mai cu seamă dezvoltarea psihică a copilului reprezintă, cu siguranţă, domeniul cel mai puţin cercetat din punct de vedere al ateismului.

J. Piaget, care a adus una din contribuţiile esenţiale la studiul dezvoltării intelectuale a copilului, abordează cîteva din mecanismele psihologice care stimulează deformarea procesului de cunoaştere în ontogeneză[2]. Însă poziţiile metodologice ale lui Piaget, neabordarea de către acesta a problemelor filozofice, a celor privind concepţia despre lume, ca şi faptul că, concentrîndu-se asupra problemelor dezvoltării intelectuale, el nu acordă atenţia cuvenită dezvoltării emoţiilor şi voinţei, nu i-au permis să meargă, în această direcţie, mai departe decît de acumularea unor fapte interesante. Cu mult mai mare pentru înţelegerea religiozităţii este contribuţia lui H. Wallon[3], care nu se mărgineşte numai la dezvoltarea intelectuală, ci cercetează şi schimbările din sfera cunoaşterii în unitate cu dezvoltarea generală a personalităţii copilului. Dezvăluind rolul emoţiilor, al voinţei în formarea gîndirii, H. Wallon dă o fundamentare psihologică tezei leniniste privind posibilitatea rupturii fanteziei de realitate[4], arată condiţiile în care această ruptură are loc.

În afară de interesantele şi fecundele cercetări ale lui L. S. Vîgotski în sfera psihologiei genetice, a imaginaţiei şi creaţiei la copii[5], cercetarea psihologiei artei, în care, de pe poziţii marxiste, să fi fost studiată activitatea creatoare a conştiinţei umane, în ştiinţa psihologică din U.R.S.S., o lungă perioadă de timp nu a primit o dezvoltare cuvenită. Pentru dezvăluirea psihologiei

[2] Vezi J. PIAGET, *Vorbirea şi gîndirea la copil*, Moscova-Leningrad, ediţia rusă, 1932; IDEM, *Opere psihologice alese*, Moscova, 1967.

[3] Vezi H. WALLON, *De la act la gîndire*, Moscova, 1956, ediţia rusă; IDEM, *Dezvoltarea psihică a copilului*, Moscova, 1967, ediţia rusă.

[4] Vezi V. I. LENIN, *op. cit.*, p. 300.

[5] Vezi L. S. VÎGOTSKI, *Pedagogiceskaia psihologhia*, Moscova, 1926; IDEM, *Voobrajenie i tvorcestvo v şcolinom vozraste*, Moscova, 1930; IDEM, *Diagnostika razvitia i pedagogiceskaia klinika trudnogo detstva*, Moscova, 1936.

Scanned with OKEN Scanner

credinţei este necesar să se studieze foarte atent legităţile procesului de creaţie a conştiinţei, produsele acestei activităţi. După cum observa K. Marx, produsele creierului omenesc se prezintă ca existenţe de sine stătătoare, cu propria lor viaţă şi care sînt în relaţii determinate cu oamenii şi cu sine înseşi[6].

Deosebit de acut se resimte unilateralitatea cercetărilor psihologice din punctul de vedere al practicii educaţiei ateiste a copiilor. Dezvoltarea psihicului este considerată doar ca o formă deosebită, specifică de învăţare, educaţie şi însuşire de către om a formelor conştiinţei sociale, a valorilor culturale. Este posibil că, tocmai de aceea psihologia copilului, ca disciplină ştiinţifică, se deosebeşte cu puţin de psihologia pedagogică. Personalitatea copilului ca un tot, copilul ca subiect al activităţii psihice este studiat cu totul nesatisfăcător. Nu poţi să nu fii de acord cu părerea lui L. I. Bojovici: „Nu se ştie de ce în psihologia noastră, sovietică, este recunoscută şi a primit dezvoltare doar una din laturile interacţiunii subiectului cu lumea, latura «însuşirii», însă a rămas în vînt o altă latură, latura cristalizării activităţii psihice în acele produse ale sale care, după aceasta, devin izvorul formării psihologiei individuale. Şi doar, fără aceasta nu este posibil să înţelegi nu numai dezvoltarea istorică a psihicului uman, dar şi dezvoltarea psihicului în ontogeneză"[7]. Această latură, deosebit de importantă, este şi mai puţin elaborată din unghiul de vedere al înţelegerii psihicului credinciosului. În cercetările psihologice ale religiozităţii este cel mai puţin logic posibil de a pleca de la cuvintele biblice: „La început a fost cuvîntul...". Dar nu „cuvîntul" prin sine însuşi şi nu numai reprezentările religioase născocite, rezultat al speculaţiilor, ci şi credinţa în supranatural, o atitudine emoţional-volitivă specifică faţă de imaginile şi reprezentările religioase îl deosebesc pe credincios de ateist. Cercetînd conştientizarea lumii lucrurilor, pe primele trepte ale dezvoltării psihologice a co-

[6] K. MARX-FR. ENGELS, *Opere*, vol. 23, Editura Politică. Bucureşti.

[7] L. I. BOJOVICI, *Licinosti i eio formirovanie v detskom vozraste*, Moscova, 1968, p. 141.

Scanned with OKEN Scanner

pilului, de pe poziţiile materialist-dialectice, psihologii pleacă de la ceea ce, la început, a fost acţiune. „Aceasta este calea conştientizării relaţiilor omului cu lucrurile, respectiv, al *acţiunii* omului cu ele" — remarcă A. N. Leontiev. Cercetarea dezvoltării psihicului copilului în graniţele relaţiilor sociale ale acestuia — trăsătură caracteristică a lucrărilor cercetătorilor sovietici în domeniul psihologiei, (L. S. Vîgotski, A. N. Leontiev, B. G. Ananiev, L. I. Bojovici, A. V. Zaporojeţ, D. B. Elkonin, A. A. Liublinskaia)[8] — este în primul rînd o acumulare de date care trebuie abia regîndite din punctul de vedere al educaţiei ateiste.

Apologeţii religiei răspîndesc şi astăzi, cu deosebită insistenţă, mitul despre „sentimentul religios înnăscut", despre „religiozitatea de totdeauna, veşnică" proprie fiecărui om. Demascînd aceste născociri, este necesar să pornim de la faptul că „viaţa socială este în esenţă *practică*, toate misterele care duc teoria spre misticism îşi găsesc dezlegarea raţională în activitatea practică omenească şi în înţelegerea acestei practici"[9]. Prin urmare, şi problema privind mecanismele şi procesele de formare a modalităţii religioase de percepere şi receptare a realităţii trebuie rezolvată pe baza analizei ştiinţifice a etapelor primare ale dezvoltării psihologice a copilului şi, aceasta, fără a le raporta fie la religiozitatea lui consecventă, fie la ateismul lui. Un copil mic este nereligios chiar într-o familie de credincioşi fanatici. Procesul de ontogeneză a psihicului copilului însă, condiţionat de mediul social care îl înconjură din primele zile ale vieţii acestuia, cuprinde în sine posibi-

[8] B. G. ANANIEV, *K postanovki problemî razvitia detskogo samosoznania*, Moscova, 1948; A. V. ZAPOROJEŢ, *Razvitia loghiceskogo mîşlenia u detei doşkolinogo vozrasta*, „Voprosî psihologhii rebionka doşkolinogo vozrasta", Moscova-Leningrad, 1948; A. N. LEONTIEV, *Psihiceskoe razvitie rebionka v doşkolinom vozraste*, „Voprosî psihologhii rebionka doşkolinogo vozrasta", Moscova-Leningrad, 1948; A. A. LIUBLINSKAIA, *Ranie formî mîşlenia rebionka*, în *Isledovanie mîşlenia v sovetskoi psihologhii*, Moscova, 1966; D. B. ELKONIN, *Psihologhiceskie voprosî doşkolinoi igrî*, „Voprosî psihologhii rebionka doşkolinogo vozrasta", Moscova-Leningrad, 1948; IDEM, *Detskaia psihologhia*, Moscova, 1960.

[9] K. MARX-FR. ENGELS, *Opere*, vol. 3, Editura Politică, Bucureşti, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

litatea apariţiei ulterioare a orientării religioase, chiar atunci cînd educaţia lui este nereligioasă. „Izvoarele dezvoltării personalităţii sînt cuprinse chiar în perioada afectivă, de la bun-începutul vieţii psihice a copilului"[10] — această teză, confirmată de psihologia generală contemporană, ajută în multe privinţe procesul de dezvăluire a unor mecanisme psihologice ale genezei religiozităţii.

Religiozitatea se caracterizează în primul rînd prin credinţa în supranatural, printr-o atitudine specifică a credinciosului faţă de imaginile şi reprezentările religioase, atitudine pe care Friedrich Engels a definit-o ca „nemijlocită, adică forma emoţională de relaţii. Se presupune că anume în forma de relaţie maturi-copil trebuie desfăşurate căutările privind geneza, izvoarele acelor stări psihice care, fiind mistificate de religie, sînt trăite în mod subiectiv de către credincios, din interior, „din inimă", întărind religiozitatea lui.

Primele forme de contact al copilului cu mediul înconjurător poartă un caracter afectiv. Relaţia afectivă, neconştientizată, total afectivă, nemijlocită cu mediul înconjurător precede dezvoltării conştiinţei. În acelaşi timp, trebuinţele copilului, în prima perioadă a existenţei lui, îl pun în totală dependenţă de cei vîrstnici, care reprezintă pentru el elementul central al realităţii. Fiecare, chiar cea mai simplă relaţie a lui cu lumea înconjurătoare trece prin relaţia cu vîrstnicul. Activitatea copilului, la primele începuturi, se formează şi ea, exclusiv, prin intermediul celor vîrstnici. „Pentru copil, lumea lucrurilor omeneşti se deschide într-o formă extrem de naivă. Faţa omenească a lucrurilor îi apare încă în mod nemijlocit, în forma acţiunii omului cu aceste lucruri, iar omul însuşi i se dezvăluie ca unul ce porunceşte lucrurilor, care acţionează în această lume a lucrurilor"[11]. Atracţia pe care o încearcă copilul faţă de mediul înconjurător reprezintă una din primele şi cele mai puternice atracţii, iar dependenţa copilului de cei din jur îl fac, foarte de timpuriu, foarte sensibil faţă de semnele lor de atenţie şi bunăvoinţă, remarcă

[10] H. WALLON, *Psihiceskoe razvitie rebionka*, ediţia rusă, p. 179.
[11] A. N. LEONTIEV, *Problemi razvitia psihiki*, p. 471.

Scanned with OKEN Scanner

H. Wallon[12]. Vîrstnicul, în ochii copilului, creează şi transformă acea lume, încă foarte limitată şi şubredă pentru el, care îi este accesibilă atunci cînd este în leagăn. Atotputernicia, atotînţelegerea vîrstnicului este receptată de copil în mod intuitiv.

Perioada cea mai furtunoasă în dezvoltarea psihicului este cea de la naştere pînă la însuşirea limbajului. La început, copilului îi lipseşte complet interiorizarea autoconştiinţei, el nu se distinge pe sine, „eu-l" său, de mediul din jur. Receptarea lumii din jur este la începuturile ei globală, nedivizată. Obiectivizarea lumii exterioare devine posibilă doar mai tîrziu, pe măsura formării activităţii interioare proprii, a formării „eu-lui". Egocentrismul, în primele stadii ale dezvoltării psihice, este condiţionat tocmai de această „apucare" globală, nediferenţiată, intuitivă a lumii, pornind de la lipsa unei activităţi conştiente proprii[13].

Egocentrismul receptării lumii înconjurătoare, predominarea proceselor emoţionale şi volitive asupra celor intelectuale se reflectă în receptarea în forme primitive a cauzalităţii. După cum menţionează H. Wallon, acestea au ca rezultat voluntarismul, aşa-numitul magism şi „finalism". În formele primare de receptare a lumii tot ce înconjură „este făcut" de cineva şi, aceasta, cu un anume scop. Urmarea directă a receptării nediferenţiate a lumii este şi un fel de „animism", atribuie lucrurilor şi fenomenelor din jur o anume viaţă şi voinţă. Explicarea factorilor naturali numai prin prisma activităţii omului ar duce la artificialism. În întrebările naive ale copilului „Cine a făcut luna?" sau „pentru ce este nevoie de soare?" nu există nici un grăunte de religie: procesul natural de dezvoltare a psihicului condiţionează tocmai o asemenea punere a problemei. Legile naturii accesibile copilului pînă la vîrsta de trei ani încă nu se deosebesc, în conştiinţa lui în formare, de normele de etică, iar legitatea i se prezintă sub forma obligaţiei, a datoriei.

[12] Vezi H. WALLON, *op. cit.*, pp. 139—140.

[13] J. PIAGET, *Psihologia copilului* (ediţia poloneză), p. 13. Într-adevăr, egocentrismul receptării în acest stadiu al dezvoltării nu este conştientizat.

Scanned with OKEN Scanner

Formarea autoconştiinţei, detaşarea propriului „eu" nu poate ocoli procesul înstrăinării, al alienării psihologice, ale cărei diferite manifestări seamănă în mod surprinzător cu formele primitive de teoretizare preştiinţifică a înstrăinării.

Trăsăturile dezvoltării psihice a copilului menţionate se manifestă cu o forţă deosebită pînă la vîrsta de trei ani. Încă V. M. Behteriov menţiona că amintirile celor vîrstnici nu pot merge mai departe de trei ani: primii ani de viaţă nu lasă urme în intelect, în memorie, iar trăirile copiilor la această vîrstă nu pot suferi nici o comparaţie cu trăirile celor vîrstnici[14]. Acest fapt, confirmat de multe cercetări, L. S. Vîgotski îl explică prin deosebirea calitativă dintre structura conştiinţei la copilul pînă la trei ani şi a celui vîrstnic[15].

L. S. Vîgotski, pe drept cuvînt, punea sub semnul întrebării afirmaţia lui L. N. Tolstoi despre faptul că el şi-ar aduce aminte de primele luni ale vieţii lui. Prin ce se explică această iluzie a „amintirilor din faşă"? Se poate presupune că „amintirile", exclusiv subiective, din conştiinţa lui Tolstoi au apărut atît sub influenţa înaltei emotivităţi profesionale a artistului, cît şi a profundei lui religiozităţi. Se poate că, contactul cu „lumea supranaturală", „simţirea lui dumnezeu în sufletul lui" nu este nimic altceva decît activizarea, sub influenţa religioasă, a rezultatelor receptării realităţii din primii ani ai copilăriei — inconştientă, emoţional-volitivă, egocentrică. Această receptare nu a lăsat urme sesizabile în intelect, însă s-a întipărit undeva profund în subconştient, în sfera emoţional-volitivă, intuitivă. O asemenea presupunere concordă cu faptele dovedite privind o mare receptivitate faţă de religie a oamenilor cu o mare impresionabilitate şi emotivitate, concordă cu rolul pe care îl au elementele emoţionale pe plan gnoseologic în apariţia rătăcirilor religioase. Probabil şi graniţa „prăpastiei fără fund (L. Feuerbach), despărţind în psihicul uman neconştientizatul, iraţionalul de conştient,

[14] Vezi V. M. BEHTERIOV, *Obiektivnîe isledovanie nervno-psihiceskoi sferi v mladenceskom vozraste*, 1909, p. 1.

[15] Vezi L. S. VÎGOTSKI, *Izbranie psihologhiceskie proizvedenia*, p. 433.

Scanned with OKEN Scanner

își are izvoarele în deosebirea calitativă între structura conștiinței la copii și cei vîrstnici. În ciuda afirmațiilor unor propagandiști-ateiști, care neagă specificitatea sentimentului religios, trăirea religioasă nu are o analogie directă cu alte trăiri ale omului matur. Tocmai aceasta le permite teologilor să susțină existența unei lumi necomparabile a credincioșilor — o lume „de dincolo", inexprimabilă prin cuvinte, „cu totul diferită". Or, ceea ce se prezintă „cu totul diferit", „de dincolo" pentru vîrstnic, este pe deplin natural pentru copil pe o anumită treaptă a dezvoltării sale. Trăirile lui, neexprimabile în cuvinte, doar prin izvoarele sale trec dincolo de structura conștiinței celui vîrstnic, dincolo de „prăpastia fără fund", a celor neconștientizate, inconștiente din psihicul omului însuși.

Se pune problema de ce etapa parcursă în dezvoltarea psihică în copilărie păstrează la diferiți oameni o posibilitate diferită de activizare? Aceasta, se pare, în aceleași condiții sociale, depinde de însușirile subiectiv-psihologice ale personalității, însușiri constituite sub influența educației. Activizarea și transformarea lor în religiozitate sînt în multe privințe condiționate de lipsurile, greșelile educației, care au ca efect „sacralizarea părinților". Unul din cei mai cunoscuți teoreticieni și metodiști ai predării „legii lui dumnezeu", în școlile Lituaniei burgheze a anilor 20—30, teologul luteran L. Adamovici, referindu-se la cartea *Sentimentul religios și psihologia copilului*, scria: „Între părinți și copii se constituie înainte de toate interrelații care, ulterior, se transformă în conștiință religioasă, în legătură cu Dumnezeu"[16]. Transformarea conștientă a acestor interrelații în religiozitate constituia obiectul lecțiilor de religie în clasele primare ale școlilor din Lituania burgheză.

Lumea maturilor îi inoculează copilului preșcolar un sistem complex de „tabu", pe care copilul, de frica pedepselor fizice și morale, este obligat să le respecte cu mult înainte de a putea el înțelege sensul și scopul acestor porunci. Nu de puține ori, părinții nu consideră necesar să explice, să motiveze cerințele lor, chiar atunci cînd copilul este de acum destul de capabil să

[16] „Religiski-filozofiskie raksti", V. Riga, 1936, pp. 154—155.

Scanned with OKEN Scanner

le înţeleagă. Primele sentimente morale se formează intuitiv, pornind de la interrelaţiile reale copil-vîrstnic; această morală este, de obicei, o morală a ascultării; primul criteriu al binelui este, precumpănitor, voinţa părinţilor, a celor vîrstnici. Moralitatea, în formarea ei, este eteronomă, se deduce din voinţa părinţilor sau a altor vîrstnici, care se bucură de respectul copilului. Interdicţiile şi poruncile, impuse copilului din afară, sînt departe de a fi respectate. Adesea, aceste porunci ignoră particularităţile de vîrstă ale copilului, posibilităţile lui reale şi, de aceea, fără voie, el este nevoit să le încalce. Incapacitatea sa de a schimba această situaţie apăsătoare copilul o depăşeşte pe calea interiorizării vinei, recunoaşterea „păcătoşeniei" sale. Chinurile căinţei, mustrările de conştiinţă, ca urmare a emotivităţii sale, copilul le trăieşte mult mai puternic decît vîrstnicul. Dealtfel, educatorii stimulează în mod conştient aceste suferinţe, aduc pe cel ce se căieşte pînă la lacrimi, iar apoi, atotmilostivi, iartă, adesea formînd mecanismul psihologic al catarsis-ului într-o formă de exprimare apropiată de cea religioasă.

Această apropiere se manifestă şi mai pregnant într-o altă trăire a copilului. „Fiorul dumnezeiesc al extazului religios" reprezintă un amestec curios al fricii de dumnezeu, a groazei combinată cu umilinţa, a dragostei, ataşamentului faţă de dumnezeu; conştiinţa propriei nimicnicii cu străduinţa de a deveni unul cu atotputernicul, creatorul. Ambivalenţa, caracteristică pentru această trăire religioasă, care a primit în dogmatică denumirea de *mysterium tremendum et fascinans*, îşi găseşte explicaţia dacă ne adresăm psihologiei copilului. „Copilul ascultă pe cei mari, pe cei care se bucură la el de autoritate, pe aceia care îi ating sensibilitatea, îl atrag către sine, faţă de care se simte legat. În acelaşi timp, copilul se străduieşte să li se opună. Preocupat în întregime de ceea ce face la un moment dat, copilul se închipuie în locul celor mari. De aceea, lui i se pare că drepturile îi sînt uzurpate de cei care îi servesc drept model şi aceasta, curînd, determină o atitudine dușmănoasă din partea lui. El nu poate să înlăture această imagine şi de fiecare dată continuă să simtă superiori-

Scanned with OKEN Scanner

tatea ei inevitabilă, care îi provoacă ostilitate"[17]. O ambivalenţă asemănătoare a sentimentelor — un amestec de ataşament şi frică în relaţiile copilului preşcolar faţă de părinţi — o observă şi Piaget[18].

Rezultat al studierii stărilor psihologice în ontogeneza psihicului, stări ce decurg din situaţiile sociale, al interrelaţiilor vîrstnicilor cu copiii, mistificate de religie, sînt confirmate şi de alte date. Nu mai este necesar să amintim începutul rugăciunii de bază a creştinilor: „Tatăl nostru" sau multiplele poveţe ale evangheliştilor. Atrage atenţia lexicul rugăciunilor, care secole de-a rîndul a fost „hrana sufletească şi primul alfabet al poporului leton" (ca dealtfel ale celui finlandez, suedez, polonez etc.). Motivele paralelei între tatăl şi dumnezeu (iar la catolici şi între mama şi fecioara Maria) sînt răspîndite extrem de mult. În rugăciunile secolului al XVIII-lea şi începutul celui de al XIX-lea aceste motive sînt pur şi simplu sîcîitoare. Şi problema constă aici nu numai în specificitatea „poeziei", nu numai în alegoria acestor rugăciuni, propagată de psihologia clericală pentru accesibilitatea imaginilor. Pînă în zilele noastre printre enoriaşii bisericilor catolice ale Lituaniei de o deosebită popularitate se bucurau tocmai acele cîntece şi rugăciuni care îi atribuie fecioarei Maria cît mai multe trăsături ale mamei[19]. Asemenea rugăciuni, se pare, corespund dispoziţiei religioase, contribuie la structurarea şi intensificarea ei. „Eu, desigur, cunosc acel sentiment de beatitudine pe care îl încearcă fiecare — atît raţionalistul cît şi misticul intrînd într-un strîns contact interior cu . . . dumnezeu . . .; eu pot să-ţi spun, de asemenea, că duhul lui dumnezeu îmi confirmă că eu sînt . . . copilul lui"[20]. Pe autorul acestor rînduri nu-l putem bănui de tendenţiozitate. Aceste sentimente, ce-l tero-

[17] H. WALLON, *op. cit.*, p. 71.
[18] J. PIAGET, *op. cit.*, p. 41.
[19] Extras dintr-un asemenea cîntec: „mîntuieşte-ne, mîntuieşte-ne cea mai iubită mamă, cînd vei vedea pe domnul la mînie: doar cînd părintele mînios te pedepseşte, fericit e acela care îşi găseşte apărarea la mamă". Nu mai puţin popular este cîntecul: „Nu ne părăsi maică, nu ne părăsi . . .".
[20] Vezi K. MARX-FR. ENGELS, *Scrieri din tinereţe*, Editura Politică, Bucureşti, 1968.

Scanned with OKEN Scanner

rizau pe tînărul Engels, şi-au găsit de nenumărate ori reflectarea nu numai în literatura religioasă, ci şi în creaţia populară. În folclorul lituanian — în basmele populare — imaginii lui dumnezeu i se atribuie trăsăturile tatălui.

Caracteristic este şi următorul detaliu: atunci cînd necredinciosul se află, neaşteptat, într-o situaţie grea, fără să-şi dea seama, el cheamă „Mama"; fanaticul religios, acest cuvînt sfînt îl schimbă cu exclamaţia: „Doamne!".

În dezvoltarea psihică „nimic din ceea ce a fost nu dispare şi nimic din ceea ce s-a învechit nu rămîne fără acţiune"[21]. Cercetările îndelungate ale lui J. Piaget ne dau un material experimental extrem de vast şi confirmă afirmaţia privind geneza structurilor psihologice în succesiunea dezvoltării lor. Stratificare a primilor ani de viaţă — deşi inconştientă, intuitivă, ca urmare a deosebirilor calitative între structura conştiinţei copilului şi a celui vîrstnic, apărînd subiectiv ca ceva „de dincolo" — reprezintă, în realitate, fundamentul pe care se clădeşte religiozitatea credinciosului. Aceste stratificări sînt activizate atunci cînd, în diferite situaţii, omul este în stare, obiectiv sau doar subiectiv, de neputinţă, asemănătoare celei din copilărie. Dînd o structură ideologică acestor stări chinuitoare, religia găseşte ecou în sufletul unui asemenea om.

„În religie omul este un copil"[22]. Strălucit cunoscător al religiei, Feuerbach a reuşit, pe calea analizei filozofice a manifestărilor exterioare a religiei, să sesizeze just una din trăsăturile esenţiale ale „adevăratului credincios" — infantilismul, din cauze bine cunoscute, atît de apreciat de către „păstorii sufleteşti". Analiza psihologică a trăirilor religioase, a izvoarelor lor pămînteşti ne duce, de asemenea, în ţara copilăriei.

Dezvăluind izvoarele pămînteşti, naturale ale orientării religioase a persoanei şi explicîndu-le credincioşilor cu mijloacele propagandei ateiste îi putem ajuta să li-

[21] H. WALLON, *op. cit.*, p. 23.
[22] L. FEUERBACH, *Opere filozofice alese*, ediţia rusă, vol. II, Moscova, 1955, p. 723.

Scanned with OKEN Scanner

chideze sentimentele și stările de spirit religioase, să înlăture aureola divină atribuită trăirilor proprii. După cum remarcă cunoscutul psiholog K. K. Platonov, „a dezvălui cauzele apariției sentimentelor religioase înseamnă a ști să ajuți pe cei ce încearcă aceste sentimente să le înlăture"[23]. Aceasta este însă numai o latură a problemei, limitată la sfera conștiinței. Principalul trebuie să cuprindă sfera existenței sociale, măsuri pentru a preîntîmpina apariția orientării religioase. Volumul stratificărilor, care mai tîrziu pot sluji drept bază religiozității, creșterea lui, depinde într-o măsură însemnată de nivelul părinților, al educatorilor, „al întregii lumi mature" care înconjură copilul din primele zile ale existenței lui. Activizarea acestor stratificări se poate preîntimpina ferindu-i pe oameni de situații în care ei sînt neputincioși, educîndu-le priceperea de a lupta cu eroism împotriva propriului infantilism. Dacă al doilea aspect al problemei este elaborat în teoria ateismului științific și urmărit în activitatea practică, problemelor privind apărarea copilului, atît de vulnerabil, extrem de sensibil, de nocivitatea ideilor și practicilor religioase nu li se acordă încă atenția cuvenită. Religiozitatea copiilor și adolescenților se studiază, cu predilecție, pornind de la principiile teoriei sugestibilității, a însușirii ideilor și reprezentărilor religioase de la mediul înconjurător. Subiectivitatea personalității copilului, de care într-o însemnată măsură depinde educația religioasă sau cea ateistă, rămîne în afara cîmpului vizual. Ni se pare că una din principalele cauze care determină această situație este insuficienta elaborare teoretică a multor probleme general-pedagogice și psihologice ale educației copiilor, îndeosebi aspectele lor ateiste. În hotărîrea Comitetului Central al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice, „Cu privire la orientările de bază și activitatea Academiei de științe pedagogice a U.R.S.S."[24] se observă, pe drept cuvînt, că actuala situație a științelor pedagogice nu răspunde în întreaga măsură necesităților dezvoltării ulterioare a bazelor științifice ale învățămîntului și educației. Această remarcă privește în

[23] K. K. PLATONOV, *Psihologhia relighii*, p. 10.
[24] Vezi „Uciteliskaia gazeta", 11 martie 1966.

Scanned with OKEN Scanner

aceeaşi măsură şi educaţia ateistă; în dezvoltarea teoriei ateismului se resimte cu acuitate insuficienta colaborare dintre pedagogi, psihologi şi filozofi în cercetarea genezei, structurii, legităţilor întregului complex de procese — cognitive, emoţionale şi volitive.

O direcţie deosebit de promiţătoare în cercetarea psihologică a receptării religioase poate să devină studierea rolului primelor etape de dezvoltare a psihicului copilului, formării orientărilor psihice în perioada dinamică a devenirii conştiinţei, intelectului. Se pare că tocmai acolo trebuie căutată explicarea materialistă a tainei îmbinării la om a conştientului „eu" şi a inconştientului, intuitivului „non- eu", îmbinare care stimulează şi susţine religiozitatea. Sarcina studierii componentului inconştient al psihicului este deosebit de complexă; metodologia ei aproape că nu este elaborată şi chiar obiectul este în mare măsură „compromis", datorită legăturii, e drept exterioare, cu iraţionalismul, intuiţionismul şi freudismul.

Cercetarea componentei inconştiente din conştiinţa omului, explicarea materialistă tocmai a acestui domeniu al psihicului constituie o importantă parte constitutivă a psihologiei religiei. Fiind o ştiinţă a naturii şi în acelaşi timp o ştiinţă socială, psihologia, de pe poziţiile dialecticii marxiste, din unghiul reflectării relaţiilor sociale reale, este chemată să explice acele fenomene care sînt mistificate de către religie, considerate ca fiind incognoscibile şi componente tainice ale „experienţei religioase".

Dezvoltarea ştiinţei psihologice sovietice permite să se pună la ordinea zilei această, deosebit de complexă, sarcină. Ni se pare că în psihologia religiei poate deveni deosebit de rodnică teoria conduitei a lui D. N. Uznadze[25] şi a şcolii acestuia, urmărită din unghiul de vedere genetic, ca şi dezvoltarea cercetărilor în domeniul stărilor psihice.

Una din sarcinile imediate pentru profilaxia religiozităţii este elaborarea măsurilor necesare în vederea ri-

[25] Vezi D. N. UZNADZE, *Eksperimentalinîe osnovî psihologhii ustanovki*, Tbilisi, 1961; IDEM, *Psihologhiceskie isledovania*, Moscova, 1966.

Scanned with OKEN Scanner

dicării nivelului de instruire pedagogică a populației. Educarea la copil a unor bogate și înalte sentimente, bazată nu pe înăbușirea ci pe o înțeleaptă orientare a emotivității naturale a copiilor spre o dezvoltare multilaterală a personalității, nu are o mai mică importanță decît dezvoltarea intelectuală.

Educării tinerei generații Partidul Comunist al U.R.S.S. îi acordă o atenție deosebită. „A asigura o copilărie fericită fiecărui copil este una din sarcinile importante și nobile ale construirii societății comuniste"[26]. Lozinca lui Lenin — „tot ceea ce este mai bun pentru copii" care s-a născut în anii cei mai grei ai puterii sovietice, a devenit o lege a vieții statului, care își găsește un larg ecou la marea majoritate a oamenilor.

Însă, conservatorismul vieții familiale, rolul important al bunicilor, cu întregul lor cortegiu de prejudecăți, de viață și religioase, în educația copiilor, insuficienta cunoaștere de către părinți și educatori a psihologiei copilului și a pedagogiei, toate acestea își pun o amprentă negativă asupra dezvoltării armonioase a personalității, chiar de la primele începuturi ale formării acesteia. Stima reciprocă, încrederea reciprocă nu au devenit încă nici pe departe o normă în relațiile dintre copii și vîrstnici. Relațiile de dependență și inegalitate, atingerea mîndriei copilului în dezvoltare, nedreptatea se observă, din păcate, destul de des în viața familială.

Nu au dispărut cazurile, izolate, de îndepărtare de la principiile de bază ale pedagogiei sovietice. Sistemul de pedepsire, atît în familie cît și în școală, nu are întotdeauna o fundamentare strict științifică, nu în toate cazurile se iau în considerație particularitățile individuale și de vîrstă ale copilului care s-a făcut vinovat. Dacă nu majoritatea, atunci o bună parte a copiilor care au greșit, preșcolarii sau din clasele primare, au făcut-o nu din rea-voință, ci ca urmare a particularităților psihice ale vîrstei respective. Pedepsirea în aceste situații este departe de a fi rațională, departe de a fi dreaptă. Autoritatea cu orice risc în educație, crearea la copil a conștiinței „păcătoșeniei" sale, educarea ascultării

[26] *Programa Komunisticeskoi Partii Sovetskogo Soiuza*, Moscova, 1961, p. 98.

oarbe, toate acestea nu numai că contravin principiilor pedagogiei sovietice, ci, în anumite condiţii, pot stimula apariţia predispoziţiei pentru religiozitate. Copiii, a căror voinţă este înăbuşită de groază în procesul educaţiei, iar personalitatea este încătuşată prin ascultare oarbă, în condiţii nefavorabile de viaţă, sub influenţa propagandei religioase, pot deveni „robii domnului".

Din păcate, într-o serie de situaţii mai sînt valabile cuvintele amare ale strălucitului pedagog polonez I. Corciak despre acel tip de educaţie care este „îndreptată spre aceea ca copilul să fie comod, care se străduieşte să adoarmă, să înăbuşe şi să distrugă tot ceea ce reprezintă voinţa şi libertatea copilului, tăria spiritului, forţa năzuinţelor acestuia. Politicos, ascultător, bun, comod şi nici în minte nu-ţi vine că va fi lipsit de forţă sufletească, un neajutorat în viaţă"[27]. O asemenea „educaţie" nu numai că vine într-o totală contradicţie cu cerinţele pedagogiei sovietice, dar şi creează posibilităţi favorabile pentru influenţa religioasă, căreia copiii credincioşilor se supun încă din fragedă copilărie. Predispoziţia creată pentru religiozitate poate, de-a lungul anilor, să se găsească într-o stare latentă şi să se actualizeze în situaţii grele pentru individ. Nu poţi să nu fii de acord cu părerea cunoscutului pedagog V. Suhomalinskii că activitatea şcolii pentru ridicarea nivelului de cultură pedagogică al familiei, pentru dezrădăcinarea obiceiurilor de a înăbuşi năzuinţele copilului prin pedepse — „reprezintă una din cele mai importante probleme ale reconstrucţiei comuniste a societăţii, ale sferei ei celei mai complexe — conştiinţei umane, comportamentului, a interrelaţiilor"[28].

Şcoala, facultăţile pedagogice ale universităţilor populare, lectoratele pentru părinţi, articolele şi studiile din ziare şi reviste, transmisiunile la radio şi televiziune fac destul de mult pentru educaţia pedagogică. Faptul este confirmat de cerinţa mare de literatură pedagogică de popularizare, de marele interes pentru tradu-

[27] S. KORCIAK, *Izbranie pedagoghiceschie proizvedenia*, Moscova, 1966, ediţia rusă, p. 12.

[28] V. SUHOMALINSKII, *Vospitanie bez nakazanii*, „Pravda", 25 martie 1968.

Scanned with OKEN Scanner

cerile din opera lui Ianuș Korciak — cunoscător strălucit al lumii trăirilor la copii, partizanul unei atitudini pline de atenție și stimă față de aceștia.

Sistemul educațional al populației în U.R.S.S. se bazează pe educația socială a copiilor.

Programul P.C. al U.R.S.S. subliniază: „Influența educativă a familiei asupra copiilor trebuie să se îmbine tot mai organic cu educația lor socială"[29]. Drepturile de părinți ale credincioșilor nu trebuie folosite în dauna copiilor, a sănătății și dezvoltării acestora. În afara drepturilor părintești mai există și obligațiile părinților față de societate, față de copiii înșiși. Despre aceasta nu trebuie să uităm atunci cînd ne întîlnim cu acte de violență împotriva spiritului în relațiile cu copiii.

Înaltul umanism al preocupării pentru copii, înțelegerea răspunderii pe care o au părinții pentru educația copiilor, ridicarea nivelului de cultură pedagogică a populației pot sluji nu numai acțiunii profilactice împotriva apariției religiozității la copii. Îndreptînd preocupările părintești pe un drum sănătos, ajutînd la rezolvarea situațiilor conflictuale, apărute ca urmare a lipsei de cultură pedagogică, se poate, într-o însemnată măsură, diminua religiozitatea femeii — principalul contingent de credincioși. „Și dacă noi dorim ca femeia... să poată să-și desfășoare deplin forțele sale, ca ea să fie pe deplin atrasă la munca obștească, este necesar să începem cu ceea ce îi este deosebit de aproape. Și ce îi este mai aproape muncitoarei, țărăncii, dacă nu copilul ei, de care ea este preocupată în permanență, pentru care o doare sufletul, căreia îi sînt deosebit de apropiate grijile pentru acesta și care îi solicită în cel mai înalt grad atenția și gîndirea?"[30] — observa N. K. Krupskaia, amintind tradiția leninistă a activității de propagandă a partidului — legăturile ei cu problemele concrete, de viață, apropiate populației. Sarcina nobilă și de răspundere a educației copiilor se întîlnește, de fapt, cu sarcina formării omului nou al societății comuniste. Ridicînd nivelul culturii pedagogice a întregii populații, edu-

[29] *Programa Komunisticeskoi Partii Sovetscogo Soiuza*, p. 124.

[30] N. K. KRUPSKAIA, *O doșkolinom vospitanii*, Moscova, 1967, p. 99.

Scanned with OKEN Scanner

cația rațională, fundamentată științific, a copiilor, din frageda copilărie, este o importantă activitate socială. „Dacă vîrstnicul este superior copilului, și copilul, în felul său, este superior celui vîrstnic. El dispune de posibilități psihologice care sînt valorificate în mod diferit în medii diferite... Dacă civilizația îmbogățește rațiunea și sentimentele omului, nu se bazează oare aceasta pe posibilitățile potențiale ale copilului?"[31]. Educația comunistă a copiilor este chemată să dezlănțuie pe deplin aceste posibilități, inițiativa creatoare și independența, sentimentul propriei demnități, încrederea în propriile forțe și să împiedice dreptul la apariție și existență a posibilităților negative, care întăresc, în forma religiozității, infantilismul și aduc prejudicii personalității.

O mai deplină dezvăluire a naturii psiho-fiziologice a copilului, studierea complexă a legităților dezvoltării lui psihice și organizarea pe această bază a educației comuniste a tinerei generații reprezintă o sarcină esențială de care, într-o măsură însemnată, depinde și succesul educației ateiste.

[31] H. WALLON, *op. cit.*, ediția rusă, p. 24.

Scanned with OKEN Scanner

CUPRINS

Prefață
5

Introducere
17

PARTEA ÎNTÎI
PROBLEMELE TEORETICE ALE PSIHOLOGIEI RELIGIEI
21

D. M. UGRINOVICI
Obiectul psihologiei religiei și locul ei în sistemul științelor
23

K. K. PLATONOV
Rădăcinile psihologice ale religiei
43

I. F. BORUNKOV
Noțiunea „credința religioasă"
58

B. D. PARÎGHIN, B. A. ERUNOV, V. R. BUKIN
Starea de spirit religioasă și structura ei
73

I. N. BUKINA, M. A. POPOVA
Evoluția psihologiei burgheze a religiei
98

PARTEA A DOUA
ACȚIUNEA PSIHOLOGICĂ A RELIGIEI ASUPRA PERSONALITĂȚII
133

V. V. PAVLIUK
În legătură cu problema „trebuințelor religioase"
135

Scanned with OKEN Scanner

V. N. ŞERDAKOV
Premisele social-psihologice ale moralei religioase
146

V. I. NOSOVICI
Psihologia suferinţelor în creştinism
157

I. N. IABLOKOV
Interpretarea ştiinţifică a dinamicii stărilor psihologice ale credincioşilor în timpul rugăciunii şi al pocăinţei
170

PARTEA A TREIA
CERCETĂRI CONCRETE ALE PSIHICULUI CREDINCIOŞILOR
187

M. G. PISMANIK
Metodologia cercetărilor social-psihologice ale religiozităţii
189

K. I. NIKONOV
Nivelele conştiinţei religioase
204

PARTEA A PATRA
ASPECTE PSIHOLOGICE ALE EDUCAŢIEI ATEISTE
219

R. A. LOPATKIN
Cîteva probleme social-psihologice ale educaţiei ateiste
221

Z. V. BALEVIT
Particularităţi ale receptării realităţii înconjurătoare în prima copilărie şi preîntîmpinarea religiozităţii
237

Scanned with OKEN Scanner

COLI DE TIPAR: 16. TIRAJUL: 15.000 EX.
BUN DE TIPAR: 15.VI. 1976.
COMANDA NR. 239/1976
ÎNTREPRINDEREA POLIGRAFICĂ CLUJ,
MUNICIPIUL CLUJ-NAPOCA,
STR. BRASSAI NR. 5—7
REPUBLICA SOCIALISTĂ ROMÂNIA

Scanned with OKEN Scanner